COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLUTARQUE

ŒUVRES MORALES

TOME I, 1re PARTIE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PAR
ROBERT FLACELIÈRE (†) et JEAN IRIGOIN
Membres de l'Institut

DE L'ÉDUCATION DES ENFANTS

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
PAR
JEAN SIRINELLI
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

COMMENT LIRE LES POÈTES

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
PAR
ANDRÉ PHILIPPON
Inspecteur Général honoraire de l'Instruction Publique

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1987

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé MM. Marcel Cuvigny et François Fuhrmann d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec MM. Jean Irigoin, André Philippon et Jean Sirinelli.

ISBN 2-251-00368-1

INTRODUCTION GÉNÉRALE

À la mémoire de Jean Defradas (1911-1974)

I

PLUTARQUE DANS SES « ŒUVRES MORALES[1] »

Deux remarques préalables doivent être faites.

En premier lieu, ce terme même d'*Œuvres morales*, par lequel on désigne communément tous les ouvrages conservés de Plutarque autres que les *Vies*, est très impropre : c'est *Œuvres diverses* qu'il faudrait dire. Dans la tradition, la collection de ces ouvrages commence par quelques traités de morale, d'où le titre de *Moralia* s'est étendu indûment à l'ensemble. En fait, la curiosité de Plutarque n'ayant guère eu de limites, ces œuvres, d'une grande diversité, nous montrent en lui non seulement un moraliste, qu'assurément il fut, mais aussi un psychologue, un érudit au courant de l'histoire et de toutes les sciences de son temps, un philosophe, un métaphysicien, un théologien.

Si la gloire de Plutarque à l'époque moderne, à partir du XVIe siècle et d'Amyot, lui vint surtout des *Vies*, l'autre moitié de son œuvre, égale en volume, mais moins connue et plus difficile, recèle, à côté de quelque fatras, de précieux trésors d'expérience humaine et de réflexion sur la vie et sur le monde, trésors de science et de sagesse, qui faisaient dire à Montaigne : « Son instruction est de la cresme de la philosophie. »

Ces traités, au nombre de soixante-quinze ou quatre-

1. Cette première partie a été lue sur manuscrit, à ma demande, par M. Cuvigny, que je remercie vivement des nombreuses et pertinentes remarques qu'il a bien voulu m'adresser.

vingts environ[1], sont d'étendue très inégale : par exemple celui qui est intitulé *Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps* n'a que cinq pages dans son état actuel[2], tandis que les neuf livres des *Propos de table*, en dépit de leurs lacunes, occupent trois volumes dans la présente édition.

Pour rendre évidente l'extrême variété des sujets abordés par Plutarque dans les traités qui nous sont parvenus, je crois bon de rappeler ici la division en onze catégories proposée par le grand helléniste allemand Konrat Ziegler[3] (sont placés entre crochets droits les traités dont l'authenticité est discutée) :

1. Dissertations du genre rhétorique, à la manière des sophistes : *Sur la fortune des Romains*, *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre*, *Sur la fortune*, [*Sur le destin*], *Sur la gloire des Athéniens*, *Sur l'utilité comparée de l'eau et du feu*, *Si la vertu peut s'enseigner*, *Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux*, *Si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps*.

2. Traités de « psychologie » animale : *Sur l'usage de manger de la viande*, *Sur l'intelligence des animaux*, *Sur la raison que l'on peut attribuer aux bêtes*, *Sur l'amour de la progéniture*.

3. Traités proprement philosophiques : *Sur la création de l'âme dans le Timée de Platon*, *Questions platoniciennes*, *De la passion et de la tristesse*, *De l'âme*. Ouvrages de polémique contre les Épicuriens : *Contre*

1. J'écris « environ », car plusieurs de ces traités sont d'une authenticité plus ou moins douteuse, et certains même se sont glissés dans la collection des *Moralia* alors que leur auteur n'est sûrement pas Plutarque.

2. Il est vrai qu'il est incomplet et tronqué : voir, dans la présente édition, le tome VII[1], p. 211.

3. Konrat Ziegler, *Realencyclopädie*, t. XXI[1] (1951), col. 636-962. Ce très important article, *que je citerai désormais par le seul nom de son auteur*, avait paru dès 1949 en tirage à part sous le titre *Plutarchos von Chaironeia* ; j'en ai donné un compte rendu, *Rev. Ét. Gr.*, 63, 1950, 300-303. Une 2e édition est parue en 1964. La classification que je mentionne se trouve aux colonnes 636-637, donc tout au début.

Colotès, *De l'impossibilité de vivre heureux en suivant Épicure*, *De la vie cachée* — et contre les Stoïciens : *Des contradictions stoïciennes*, *Sur les notions communes*, *Que les Stoïciens disent des choses plus absurdes que les poètes*.

4. Traités de morale, particulièrement nombreux : *De la vertu morale*, *De la vertu et du vice*, *Des progrès dans la vertu*, *Du contrôle de la colère*, *De l'envie et de la haine*, *De la curiosité*, *Du bavardage*, *De l'amour des richesses*, *Il ne faut pas s'endetter*, *De la fausse honte*, *Comment se louer soi-même sans exciter l'envie*, *De la tranquillité de l'âme*, *Préceptes en vue de conserver la santé*, *Préceptes conjugaux*, *Consolation à sa femme*, [*Consolation à Apollonios*], *Sur l'amour*, *Histoires d'amour*, *De l'amour fraternel*, *Du flatteur et de l'ami*, *De la pluralité d'amis*, *De l'utilité des ennemis*.

5. Traités de pédagogie : *Sur la manière de lire les poètes*, *Comment écouter*, [*Sur l'éducation des enfants*], [*Sur la noblesse*], [*De la musique*].

6. Traités de politique : *Préceptes politiques*, *De l'exil*, *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, *Que le philosophe doit s'entretenir avec les princes*, *A un prince ignorant*, *De la monarchie, de la démocratie et de l'aristocratie*.

7. Traités de théologie : *De la superstition*, *Du démon de Socrate*, *Sur Isis et Osiris*, *Sur les délais de la justice divine*, *Sur la disparition des oracles*, *Sur l'E de Delphes*, *Sur les oracles de la Pythie*.

8. Traités de physique et de cosmologie : *Sur la face de la lune*, *Du froid primitif*, *Causes physiques*.

9. Traités d'érudition et d'histoire : *Prouesses de femmes*[1], *Questions romaines*, *Questions grecques*, *Apophtegmes de rois et de généraux*, *Apophtegmes laconiens*, *Parallèles mineurs*, [*Des fleuves*].

1. C'est Jean Defradas qui m'a suggéré cette traduction de *Mulierum virtutes* (Γυναικῶν ἀρεταί).

10. Traités de critique historique et littéraire : *Sur la malignité d'Hérodote*, *Comparaison d'Aristophane et de Ménandre*, [*Sur la vie et la poésie d'Homère*].

11. Traités inclassables en raison de la variété des sujets abordés : *Banquet des sept sages*, *Propos de table.*

Il s'agit donc presque d'une encyclopédie *de omni re scibili*, quoique les préférences de Plutarque pour la morale, la philosophie et la théologie soient nettement marquées, sans exclure pour autant l'histoire, la littérature et les connaissances scientifiques de son temps en matière de physique, de biologie, de mathématiques et d'astronomie.

La seconde observation d'ordre général qu'il convient de faire concerne la chronologie de ces *Œuvres diverses*, car, si l'on pouvait dater de façon suffisamment assurée la composition de chacune d'elles, peut-être devrait-on en présenter un aperçu dans l'ordre où elles furent écrites, ce qui aurait l'avantage de jalonner la longue existence de Plutarque et de mettre ainsi éventuellement en lumière une évolution possible de ses idées et de ses centres d'intérêt. Mais force est de constater que les dates, même approximatives, que l'on peut assigner avec vraisemblance à tel ou tel ouvrage sont en très petit nombre, et que dans l'ensemble nous ne disposons que d'arguments subjectifs pour placer tel traité dans la jeunesse, dans l'âge mûr ou dans la vieillesse de Plutarque.

Récemment un jeune helléniste de langue anglaise, C. P. Jones, a tenté avec un grand courage de bâtir au moins dans ses grandes lignes la chronologie des ouvrages de Plutarque, à la fois pour les *Vies* et les *Œuvres morales*[1]. Pour une trentaine de ces dernières,

1. C. P. Jones, *Journ. of Rom. Stud.*, 56, 1966, p. 61-74 : *Towards a chronology of Plutarch's Works* — et, du même auteur, *Plutarch and Rome* (1971), où la table chronologique des p. 135-137 donne un

c'est-à-dire pour moins de la moitié de l'ensemble, il a proposé des dates, toujours approximatives, dont beaucoup me paraissent très contestables, en dépit des nombreux points d'interrogation que lui a inspirés la prudence, cette vertu complémentaire du courage[1]. Certes, beaucoup des remarques de Jones sont justes, et sa tentative hardie n'est pas sans mérite, mais dans l'ensemble je ne puis reconnaître à la chronologie qu'il propose des bases vraiment solides et sûres.

Dès lors, en l'absence d'une chronologie entièrement fiable, je dois renoncer à présenter les *Œuvres morales* dans l'ordre où elles furent composées. A mon sens, comme on le verra par la suite, leurs dates ne sont connues avec quelque vraisemblance (jamais avec certitude) que pour une quinzaine d'entre elles.

Dans ces conditions, je me propose de considérer successivement en Plutarque, à travers ses *Œuvres morales* (sans m'interdire de faire appel ici ou là aux renseignements fournis par les *Vies*, souvent très précieux[2]) : l'homme et le citoyen, l'érudit, le moraliste, le philosophe, le théologien et le prêtre, enfin l'écrivain.

aperçu commode des résultats auxquels Jones pense être parvenu (voir mon compte rendu de ce livre dans *L'Ant. Class.*, 41, 1972, p. 275 sq., et surtout celui de D. Babut, *Rev. Ét. Gr.*, 88, 1975, p. 206-211).

1. Ici deux exemples suffiront. C. P. Jones date la dissertation *De fort. Roman.* « *circa* 60-5 (?) », alors que je crois avoir eu de bonnes raisons pour la placer « autour de l'année 76 » (*Mél. J. Carcopino* [1966], p. 373). Et surtout le dialogue *De Pythiae orac.* est placé par lui « after *circa* 95 », tandis qu'à mon avis cet ouvrage, véritable testament delphique de Plutarque, fut écrit par l'auteur octogénaire aux environs de 125, peu avant sa mort (mais Jones fait mourir Plutarque cinq ans plus tôt, vers 120).

2. Pour bien comprendre les *Vies*, il est nécessaire de connaître les *Œuvres morales*, mais l'inverse est également vrai. Les *Vies* contiennent en effet un très grand nombre de digressions, parfois longues, qui sembleraient mieux à leur place dans l'un de ses traités. Plutarque lui-même d'ailleurs en prend conscience, après s'être laissé entraîner à développer des idées qui lui sont chères, et soudain il s'arrête brusquement en écrivant par exemple : « Ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς ἄλλον ἀνακείσθω λόγον » (*Vie de Dion*, 2, 7), ou simplement : « Ταῦτα μὲν περὶ τούτων » (*Vie de Paul-Émile*, 14, 11), après quoi il reprend le fil de la biographie interrompue par ces considérations d'ordre scientifique ou philosophique.

1. L'homme et le citoyen

> Pour moi, j'habite une petite ville, et je me plais à y demeurer pour qu'elle ne devienne pas encore plus petite (*Vie de Démosthène*, 2, 2).

Le peu que nous savons de la vie de Plutarque provient essentiellement des renseignements qu'il nous fournit sur lui-même, ici ou là, en passant. Il faut y ajouter quelques inscriptions de Delphes, très précieuses pour la dernière partie de sa longue vie, lorsqu'il exerçait la prêtrise d'Apollon Pythien et d'autres fonctions, comme celle d'*épimélète* des Amphictyons. Enfin convient-il sans doute de ne pas négliger de brèves notices d'Eusèbe et de la Souda. Mais il faut constater que Plutarque, auteur de tant de biographies, n'a pas eu lui-même de biographe.

Dans l'ouest de la Béotie, par-delà les marécages du lac Copaïs, « au pied de la citadelle d'Orchomène s'ouvre, tracée par la vallée du Céphise, la route unique de la Grèce du Nord, et sa porte, la passe de Chéronée, où aujourd'hui encore, solitaire au bout d'une allée de cyprès, se dresse, veillant sur les morts de maintes batailles, un grand lion de marbre : c'est là en effet qu'au soir de cette histoire qui commence dans les brumes dorées de la légende, devaient surgir les lourdes phalanges de Philippe de Macédoine écrasant, malgré les véhéments appels de Démosthène, l'indépendance des cités grecques, sauvée moins d'un siècle et demi auparavant à l'autre porte de la Béotie, devant Platées »[1].

C'est dans la petite ville de Chéronée que naquit Plutarque, et c'est là que, depuis quelques années, l'on peut y voir son buste de marbre. Notons que Chéronée,

1. Pierre Guillon, *La Béotie antique*, p. 20 sq.

vers l'ouest, est la cité béotienne la plus proche de la Phocide et du Parnasse, où se trouve Delphes, qui deviendra plus tard comme sa seconde patrie, et qu'à l'est, non loin de Platées, la Béotie est limitrophe de l'Attique, où Plutarque se rendra de bonne heure et où il obtiendra également le droit de cité. Il fut aussi, nous le verrons, citoyen romain.

Les Béotiens passaient pour gloutons, stupides et grossiers[1], et cette réputation durable leur avait été faite, selon Plutarque, par leurs bons voisins de l'Attique[2]. En effet la riche terre de Béotie nourrissait grassement ses habitants, mais elle avait aussi donné naissance, bien avant l'époque de Plutarque, à des poètes de la taille d'Hésiode et de Pindare.

Dans son œuvre Plutarque aura mainte occasion, qu'il saisira toujours avec plaisir, de parler de Chéronée et de ses environs, et il le fait souvent en écrivant par exemple παρ' ἡμῖν, c'est-à-dire « chez nous », ou en employant des formules analogues[3].

Si la date de la mort de Plutarque donne lieu, aujourd'hui encore, à de vives controverses, celle de sa naissance est fixée approximativement, mais d'un commun accord, aux environs de l'année 45 de notre ère[4]. En effet, au début du dialogue « pythique » *Sur l'E de Delphes*, en 385 A-B, il écrit : « Pourquoi cet *epsilon* seul occupe-t-il une place d'honneur auprès du dieu, et a-t-il pris le caractère d'une offrande sacrée?... Plu-

1. Voir P. Guillon, *op. cit.*, p. 79-86 : Histoire d'un préjugé.
2. Cf. *De esu carnium*, 995 E : « Nous autres Béotiens, les gens de l'Attique nous ont traités de lourdauds, d'hébétés, de sots, surtout à cause de notre voracité. »
3. Voir par exemple *Quaest. Rom.*, 267 D ; *De fort. Rom.*, 318 D ; *De curios.*, 515 C, et dans les *Vies* : *Thésée*, 27, 8 ; *Cimon*, 1-2 ; *Démosth.*, 19, 2 ; *Alex.*, 9, 3 ; *Lysandre*, 29, 4 ; *Sylla*, 16-21. C'est en 86 avant notre ère que Sylla remporta ses deux victoires de Chéronée et d'Orchomène. La bataille de Chéronée qui eut lieu en 245 avant J.-C. entre Étoliens et Béotiens (voir mon livre, *Les Aitoliens à Delphes*, p. 207) est beaucoup moins célèbre que celles de 338 et de 86.
4. C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 13 et 135, écrit : « entre 40 et 45 ».

sieurs fois déjà, lorsque cette question avait été proposée par mes élèves[1], je l'avais doucement écartée pour passer à d'autres sujets, mais, tout récemment, je ne pus échapper aux instances de mes fils jointes à celles de certains étrangers... Je les fis asseoir le long du temple[2], puis... l'endroit où nous nous trouvions et les propos mêmes que nous échangions me remirent en mémoire ce qu'autrefois, à l'époque de la visite de Néron, nous avions entendu dire à Ammonios[3] et à quelques autres, au cours d'une conversation tenue au même lieu, sur la même question qui avait été pareillement soulevée. »

Or, la fameuse visite de Néron en Grèce eut lieu vers la fin de son règne, en 67, et c'est alors qu'il triompha aux jeux pythiques comme aux autres concours panhelléniques[4]. Donc, en 67, le jeune Plutarque étudiait auprès du philosophe platonicien Ammonios, ce qui semble indiquer qu'il avait alors au moins une vingtaine d'années, et qu'il était né par conséquent dans le premiers tiers du règne de l'empereur Claude (41-54).

Quel fut le milieu où Plutarque grandit à Chéronée? Sa famille était aisée et notable, à une époque où la Béotie, comme la plupart des pays grecs, se trouvait dépeuplée par l'*oliganthropie*, le manque d'hommes[5].

1. Le texte porte : ἐν τῇ σχολῇ. Plutarque était professeur de philosophie et avait autour de lui un cercle d'auditeurs et de disciples.

2. Sans doute « sur les degrés du côté sud de l'édifice », comme *De Pythiae orac.*, 402 C.

3. Le platonicien Ammonios fut le maître de Plutarque; voir ci-dessous, p. XIX.

4. Voir par exemple L. Homo, *Hist. Rom.*, 3, 316 sq. — Sur l'attitude ambiguë de Plutarque à l'égard de Néron, voir R. Flacelière, *L'Ant. Class.*, 32, 1963 : *Rome et ses empereurs vus par Plutarque*, p. 39 sq.

5. Voir le *De defectu orac.*, 413 F-414 A, où Ammonios dit : « La dépopulation générale, produite sur toute l'étendue de la terre habitée par les guerres civiles et étrangères des époques antérieures à la nôtre, a frappé la Grèce plus qu'aucune autre région, et c'est à

Les ancêtres de Plutarque semblent avoir été fixés depuis un temps immémorial dans cette région de Béotie. Son arrière-grand-père Nicarque y avait vu, en 31 avant notre ère, les répercussions locales de la bataille d'Actium, où Octave-Auguste avait vaincu Antoine et Cléopâtre[1]. Son grand-père Lamprias, qui vécut jusqu'à un âge avancé, était un homme cultivé, discret et spirituel, dont Plutarque aimera à rappeler les propos[2]. Quant à son père, qui s'appelait presque certainement Autobule[3], il semble avoir été capable, lui aussi, d'exercer sur l'esprit de l'enfant et de l'adolescent une grande et bienfaisante influence[4]. De la mère de Plutarque nous ne savons rien. Il eut au moins deux frères, Lamprias, qui était son aîné[5], et Timon, à qui le liait une profonde affection[6].

Ce qui suffirait à prouver que la famille de Plutarque n'était pas pauvre, c'est qu'il put aller couronner son éducation à Athènes, où les cours des « sophistes »,

peine si le pays tout entier pourrait fournir aujourd'hui trois mille hoplites, ce qui est le contingent envoyé jadis à Platées par la seule ville de Mégare. »

1. Cf. la *Vie d'Antoine*, 68, 7-8.

2. Cf. *Quaest. Conv.*, 622 E, 669 C, 684 A, 738 B, et la *Vie d'Antoine*, 28, 3.

3. Cf. J. Muhl, *Plutarch. Studien*, d'après le *De sollertia anim.*, 964 D. Voir les inscriptions de Chéronée, *Syll.*[3], 844 A et B, en l'honneur de descendants de Plutarque dont plusieurs s'appellent Αὐτόβουλος. Le fils aîné de Plutarque s'appellera à son tour Autobule, selon l'usage grec de donner à l'aîné des fils le nom de son grand-père paternel.

4. Cf. *Quaest. Conv.*, 615 E, 641 F, 656 C, et surtout *Praecepta ger. rei publ.*, 816 D.

5. Lamprias portait le nom de son grand-père paternel ; Plutarque l'a mis fréquemment en scène dans ses dialogues, par exemple dans le *De E delph.*, et surtout dans le *De defectu orac.*, où il est le narrateur et l'interlocuteur principal : il prend notamment la parole en 431 D et la conserve jusqu'à la fin de l'ouvrage, en 438 D.

6. Voir le *De fraterno amore*, 487 D-E : « Pour ma part, parmi les nombreuses faveurs dont je sais gré à la Fortune, l'affection de mon frère Timon a été et demeure aussi importante que tout le reste : nul ne l'ignore de ceux qui ont eu quelque relation avec nous, et surtout pas vous, mes amis. »

rhéteurs et philosophes, coûtaient fort cher, et aussi faire d'autres voyages. Athènes, certes, n'est pas très loin de Chéronée, puisque la Béotie, au sud-est, touche à l'Attique. Athènes d'un côté, et, de l'autre, Delphes vont marquer en quelque sorte les deux pôles, l'un intellectuel, l'autre religieux, de l'existence de Plutarque : d'abord étudiant à Athènes, il sera plus tard prêtre d'Apollon à Delphes.

Qu'était donc devenue Athènes sous le règne de Néron (54-68)? Dans une Grèce terriblement dépeuplée, nous l'avons vu, et entièrement dominée par Rome, deux cités seules conservaient une certaine importance : Corinthe, ville de gouvernement, d'industrie et de commerce, où résidait le proconsul d'Achaïe[1], et Athènes, surtout ville d'art et ville intellectuelle et universitaire dont le rayonnement demeurait incomparable[2]. Elle jouissait, « dans le calme, la monotonie et la sécurité, du prestige que lui conférait un passé illustre et son rang de cité libre »[3]. Elle était en effet reconnue par les Romains comme *civitas foederata et libera*. Elle conservait son administration municipale, ses magistrats, ses assemblées délibérantes : *ecclésia*, *boulè* des six cents[4],

1. En l'année 52 (Plutarque n'était alors qu'un très jeune enfant), Paul de Tarse avait comparu devant le proconsul Gallion, frère de Sénèque, mentionné dans une inscription très mutilée de Delphes : *Fouilles de D.*, 3, fasc. 4, p. 26-32 (André Plassart). Cette inscription fournit un important point fixe pour la chronologie de saint Paul : voir par exemple O. Cullmann, *Le Nouveau Testament* (1966), p. 50. — On sait que Paul était allé d'abord à Athènes où il avait prononcé, sans grand succès, son discours devant l'Aréopage (*Actes des Apôtres*, 17, 16-34).

2. A Corinthe et Athènes, peut-être conviendrait-il d'ajouter Patras : cf. *De vit. aere al.*, 831 A.

3. Paul Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 1.

4. Et non plus des 500, comme à l'époque classique, car deux tribus nouvelles s'étaient ajoutées aux dix de Clisthène : la Ptolémaïs et l'Attalis, fondées à l'époque hellénistique en l'honneur de souverains d'Alexandrie et de Pergame. On sait que chaque tribu était représentée par cinquante *bouleutes*. — Cette boulè sera ramenée à 500 membres par Hadrien entre 124 et 128 : cf. D. J. Geagan, *The Athen. constit. after Sylla*, p. 74.

Aréopage, celui-ci ayant d'ailleurs à cette époque plus d'autorité que l'assemblée du peuple, parce que la constitution athénienne était devenue en fait aristocratique. Les magistrats, élus (même l'archonte éponyme, autrefois choisi par le sort comme les autres), ne se recrutaient plus que dans la noblesse ou la bourgeoisie riche, car il était alors d'usage qu'ils fissent au peuple, en entrant en charge, d'importantes libéralités sur leur fortune personnelle, conception nouvelle et adultérée de la « liturgie ». Dans le cadre tranquille et un peu étouffant de la « paix romaine » dont Plutarque a célébré les bienfaits[1] et laissé deviner les inconvénients pour les Grecs[2], il ne pouvait s'agir, pour Athènes, que d'une ombre de liberté, *umbram et residuum nomen libertatis*[3]. Politiquement, cette liberté se limitait à la gestion des affaires intérieures de la cité, et cela sous la haute surveillance des magistrats romains, dont Plutarque conseillait à ses amis grecs d'éviter autant que possible l'intervention en maintenant la concorde et la paix civile dans l'Hellade. Telles sont les bornes entre lesquelles Athènes jouissait d'une certaine autonomie.

Les rues de la ville étaient animées par une jeunesse studieuse, qui se pressait aux cours des professeurs de rhétorique et de philosophie. Il y avait notamment le corps des *éphèbes*, dont la formation morale et intellectuelle n'était pas négligée. Les listes d'éphèbes de cette époque comprennent souvent plus d'étrangers que d'Athéniens, des jeunes gens venant de toutes les parties de l'empire s'y faire inscrire.

Ce sont des membres de cette jeunesse cosmopolite qui accueillirent sur la route du Pirée, probablement vers l'an 60 de notre ère, le sage pythagoricien Apollonios de Tyane, lors de son premier séjour en Grèce :

1. *De Pythiae orac.*, 408 B ; *An seni*, 784 F.
2. *Praecepta ger. reip.*, 814 C-816 A.
3. Pline, *Lettres*, 8, 24, 4.

« Apollonios arriva au port du Pirée à l'époque de la célébration des Mystères (d'Éleusis) ; à ce moment Athènes est la cité la plus peuplée de la Grèce. Ayant débarqué, il se rendit à la ville. Sur sa route il rencontra plusieurs philosophes qui descendaient au Phalère ; quelques-uns d'entre eux s'exposaient nus au soleil, qui est très chaud à Athènes en automne, d'autres lisaient, s'exerçaient à la déclamation ou discutaient. Tous, apprenant qui il était, le saluèrent avec joie et se détournèrent pour lui de leur chemin. Une bande de dix jeunes gens aussi le rencontra ; ceux-ci, levant les mains en direction de l'Acropole, s'écrièrent : « Par cette Athéna qui est là-haut, nous jurons que nous allions justement nous embarquer au Pirée pour vous rejoindre en Ionie. »[1]

Plutarque fut donc l'un de ces jeunes privilégiés qui purent séjourner dans la ville du savoir pour y compléter leur formation intellectuelle. Sans doute vers l'année 65, il y suivit des cours de rhétorique qui préparaient à la carrière de *sophiste*, c'est-à-dire de conférencier ambulant capable de parler sur tous sujets avec éloquence. Nous avons conservé quelques écrits de lui qui sont des exercices oratoires datant de cette période, ou plutôt des années qui suivirent immédiatement la fin de ses études. Ils traitent, selon l'usage, de thèmes futiles ou bizarres, par exemple : *De l'eau ou du feu, quel est le plus utile?*

Mais l'esprit sérieux de Plutarque paraît s'être détaché assez vite des prestiges d'une éloquence creuse. Il s'intéressait aux faits et aux idées plus qu'à la manière de les exprimer, et c'est pourquoi il se tourna vers la philosophie et bientôt s'y consacra entièrement. Il étudia assurément toutes les grandes doctrines, notamment celles des Stoïciens et des Épicuriens[2], contre lesquelles

1. Philostrate, *Vie d'Apollonios*, 4, 17.

2. Nous savons que les tenants du Portique et du Jardin étaient alors nombreux à Athènes : c'est en présence de philosophes épicuriens et stoïciens que Paul avait parlé à l'Aréopage, voir les *Actes des Apôtres*, 17, 18.

il polémique dans plusieurs ouvrages. Aristote et l'école péripatéticienne ont exercé sur sa pensée une influence notable. Mais la doctrine qui dès lors le séduisit et dont il allait se nourrir tout au long de sa vie, c'est celle du « divin » Platon que lui enseignait son maître Ammonios.

Peut-être originaire d'Égypte[1], Ammonios fut de naissance ou devint citoyen athénien. Sa femme était Athénienne[2]. Il fut élu au moins trois fois stratège d'Athènes[3]. Comme tel, il eut à s'occuper des éphèbes. Plutarque écrit dans ses *Propos de table*, où il a consigné le souvenir de tant de doctes entretiens (certains étant peut-être imaginaires) tenus après des repas amicaux, sorte d' « agapes » philosophiques et érudites renouvelées des συμπόσια socratiques de Platon et de Xénophon : « Ammonios étant stratège à Athènes, présida au Diogénéion l'examen des éphèbes portant sur la littérature, la géométrie, la rhétorique et la musique, et il invita à dîner les plus distingués de leurs maîtres[4]. »

Les philosophes, qui se signalaient extérieurement par le port de la barbe et un manteau d'étoffe grossière, appelé τρίβων, suivaient, lorsqu'ils étaient sincères, une règle de vie austère, car la profession publique de la

1. Cf. Eunape, *Vitae philos. et sophist.*, p. 454 Boissonnade : Ἀμμώνιος ἦν ὁ ἐξ Αἰγύπτου, Πλουτάρχου τοῦ θειοτάτου γενόμενος διδάσκαλος. A mon avis, un doute subsiste, en dépit de l'unanimité des commentateurs, sur l'origine d'Ammonios. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plut.*, p. 10, écrit : « Ammonios était Égyptien... Il paraît bien invraisemblable qu'il n'ait pas attiré l'attention de son élève sur les choses d'Égypte. C'est lui sans doute qui, au terme de ses études et pour les couronner, l'envoya faire un séjour à Alexandrie. » Cependant l'ouvrage d'Eunape est un tissu de « commérages confus » (M. Croiset, *Hist. Lit. Gr.*, 5, p. 887), et je me demande s'il n'a pas fait d'Ammonios un Égyptien uniquement à cause de son nom théophore. A ce compte, Sarapion lui aussi viendrait d'Égypte...

2. Voir les inscriptions *I. G.*², II-III, 3557 et 3558 : le père de Φλαουία (*Flavia*) Λαοδάμεια, femme d'Ammonios, s'appelait Κλεῖτος Φλυεύς.

3. *Quaest. Conv.*, 720 C : Ἐστρατήγει δὲ τὸ τρίτον ὁ Ἀμμώνιος.

4. *Quaest. Conv.*, 736 D.

philosophie comportait un véritable changement de mœurs, un effort constant vers la vertu et l'amélioration de l'âme, en somme une sorte de « conversion ». Plutarque fut conquis de bonne heure par cet idéal moral, qui inspire plus ou moins toute son œuvre.

Il y avait aussi des « conversions tardives », par exemple celle de l'un de ses contemporains, qu'il a probablement connu[1] : Dion de Pruse, surnommé Chrysostome, c'est-à-dire « Bouche d'or », à cause de son éloquence. Dion mena longtemps l'existence vagabonde des sophistes ambulants, sorte de conférenciers mondains. Exilé par Domitien, il dut renoncer à tous les biens matériels qu'il avait recherchés auparavant, notamment à l'argent, et ce fut l'occasion de sa conversion à la philosophie. La mort de Domitien et l'avènement de Nerva, en 96, mirent fin à son exil, mais il resta fidèle, dans la prospérité retrouvée, à ses nouveaux principes. Et c'est en philosophe, et non plus en rhéteur soucieux seulement de briller, de se faire applaudir et de s'enrichir, qu'il prononça à Athènes, autour de l'année 100, son discours *Sur l'exil*[2].

Quand Ammonios eut cessé d'être le professeur de Plutarque, il resta son ami, et il apparaît souvent dans les *Œuvres morales* tenant le rôle que Platon dans ses dialogues attribuait à Socrate, par exemple dans les dialogues « pythiques » *Sur l'E de Delphes* et *Sur la disparition des oracles*. Dans le traité *Comment discerner le flatteur de l'ami*, en 70 E, Plutarque rapporte une anecdote dont le héros est ὁ ἡμέτερος καθηγητὴς Ἀμμώνιος. Tout à la fin de la *Vie de Thémistocle*, en 32, 6, est mentionné un descendant du vainqueur de Salamine, « l'Athénien Thémistocle, qui fut mon camarade et mon ami

1. Et avec qui il a polémiqué, si l'on admet que le Πρὸς Δίωνα et la Διάλεξις πρὸς Δίωνα (Catal. de Lamprias, 204 et 227) lui étaient bien adressés.

2. Voir H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, et A. Lesky, *Gesch. der griech. Literatur*, 2. Aufl., p. 889 sq.

aux cours du philosophe Ammonios ». D'après le Catalogue dit « de Lamprias », n° 84, Plutarque aurait écrit un dialogue, aujourd'hui perdu, qui était intitulé Ἀμμώνιος ἢ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῇ κακίᾳ συνεῖναι. Enfin dans les *Propos de table*, Ammonios apparaît à mainte reprise[1].

Sous l'influence d'Ammonios, Plutarque entre à l'Académie fondée jadis par Platon, car on lit dans le dialogue *Sur l'E de Delphes*, 7, 387 F : « A cette époque, je m'adonnais avec passion aux mathématiques, mais je devais bientôt, une fois entré à l'Académie, faire honneur en toute circonstance à la maxime « Rien de trop (μηδὲν ἄγαν) ». » Ammonios était-il le « scholarque » de l'Académie? Cela est fort probable. Dans les *Propos de table*, 8, 5, 722 C, nous voyons qu'Ammonios avait un fils nommé Thrasyllos, et une inscription d'Éleusis[2] nous apprend que Θράσυλλος Ἀμμω[νίου] Χολλείδης était héraut de l'Aréopage lorsqu'il dédia, probablement de concert avec son père, une statue de sa mère[3]. Or le dème de Cholleidai était aussi celui du poète Sarapion, ami de Plutarque, et ce dème appartenait à la tribu Léontis, qui fut celle de Plutarque lui-même lorsqu'il reçut à Athènes le droit de cité, et qui était celle de son condisciple Thémistocle[4].

Parmi les amis athéniens de Plutarque, tous n'étaient pas des platoniciens de l'Académie. Thémistocle, déjà

1. Voir F. Fuhrmann, édition des livres I-III des *Propos de table* (C. U. F.), p. 102. — Ce prétendu Catalogue de Lamprias, fils de Plutarque d'après la Souda, est plus vraisemblablement celui des œuvres de Plutarque contenues dans une bibliothèque du IIIe ou du IVe siècle : voir ci-dessous, p. CCCIII-CCCXVIII.

2. *I. G.*², II-III, 3558.

3. Le premier qui ait proposé cette identification de Thrasyllos de Cholleidai au fils du philosophe et stratège Ammonios est Paul Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 151. Voir à ce sujet : R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 64, 1951, p. 327, *Addendum* ; C. P. Jones, *Harvard Stud. Class. Philol.*, 71, 1967, p. 204-213 : *The Teacher of Plutarch* ; Simone Follet, *Athènes au IIe et au IIIe siècle*, p. 166.

4. Voir la *Vie de Thémistocle*, 1, 1 ; *Quaest. Conv.*, 629 A ; R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 64, 1951, p. 325-327.

nommé, bien qu'il eût suivi avec lui les cours d'Ammonios, semble s'être converti ensuite au stoïcisme[1].

Quant à Sarapion, Athénien du dème de Cholleidai, il est beaucoup mieux connu depuis la publication d'une inscription du sanctuaire d'Asclépios à Athènes, qui donne à la fois une dédicace de l'un de ses descendants et des fragments de l'un de ses poèmes, relatif aux devoirs moraux du médecin[2]. Dans les *Propos de table*, 1, 10, 628 A, on lit : « Lors de la fête donnée à l'occasion de la victoire de Sarapion, qu'il avait remportée comme instructeur du chœur pour la tribu Léontis, j'étais invité en ma qualité de membre de cette tribu par intégration. » Le dialogue *Sur l'E de Delphes* est dédié à Sarapion, 384 C-E : « Je t'envoie, en matière de prémices, à toi, et, par ton intermédiaire, à nos amis de là-bas [à savoir, d'Athènes] quelques-uns de mes traités pythiques, mais c'est dans l'espoir de recevoir de vous d'autres ouvrages, plus nombreux et meilleurs, comme il est naturel puisque vous habitez une grande ville et que vous avez plus de facilités pour l'étude grâce à l'abondance des livres et des conférences de toute sorte. » Cependant, c'est dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie* que Sarapion, qui y joue un rôle important, est le plus complètement décrit. J'emprunte à Daniel Babut[3] quelques remarques très fines sur le portrait que Plutarque a brossé là de son ami : « Le langage de Sarapion y apparaît si typiquement stoïcien qu'on pourrait presque y voir un pastiche du jargon de l'École... Il est certain que la gravité, l'austérité et l' « hypermoralisme » de Sarapion, sa propension à profiter de

1. *Quaest. conv.*, 626 F. Voir F. Fuhrmann, édition des livres I-III des *Propos de table*, p. 8, et D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 246-248.
2. J. H. Oliver, *Hesperia*, Suppl. 8, 1949, p. 243-246 ; J. H. Oliver et P. L. Maas, *Bull. of the History of Medicine*, 7, 1939, p. 315-323 ; R. Keydell, *Hermes*, 76, 1941, p. 320 ; R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 64, 1951, p. 325-327.
3. *Plut. et le Stoïc.*, p. 246-248.

toutes les occasions pour « disserter sur Atè et Hédonè », sa naïveté aussi dans la manière de proposer, à tout propos et hors de propos, les explications de l'École, d' « insinuer » partout le Stoïcisme et d'encombrer la discussion de « tout le fatras mélodramatique des Stoïciens », sont autant de traits qui l'exposent à l'ironie des autres personnages... Sarapion ne songe pas à se formaliser des sourires ou des railleries suscités par plusieurs de ses propos... Il est remarquable, du reste, que l'auteur du dialogue est loin de se ranger toujours du côté des rieurs... Bien plus, c'est à Sarapion qu'il revient de prononcer l'une des paroles les plus significatives du dialogue, peut-être celle qui exprime le mieux la conviction profonde de l'auteur en matière religieuse... Ainsi, dans ce portrait de Sarapion, il est clair que les traits favorables l'emportent nettement sur la critique des légers ridicules d'un personnage qui jouit manifestement de l'estime de tous ses interlocuteurs, y compris Boéthos, et dont Plutarque partage plusieurs idées importantes, comme la croyance en la valeur de la divination et en l'éminente supériorité de la « πάτριος πίστις », c'est-à-dire de la foi des ancêtres.

Parmi les autres amis athéniens de Plutarque, citons encore Euphanès, à qui est dédié le traité *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*. Flavius Euphanès, devenu citoyen romain sous les Flaviens, exerça à Athènes des magistratures très importantes : l'archontat, la charge de héraut de l'Aréopage, et celle de délégué à vie d'Athènes au Conseil amphictyonique de Delphes, sans parler d'autres dignités[1].

On lit dans les *Propos de table*, 1, 10, 628 A-B, à la

1. Sur Euphanès, voir essentiellement Simone Follet, *Mélanges Pierre Chantraine*, p. 35-50, et *Athènes au IIe et au IIIe siècle*, p. 187 sq. Ici et là d'ailleurs, S. Follet me semble avoir été gênée par la date qu'elle assigne, avec plusieurs autres savants, à la mort de Plutarque : autour de 120, alors que, selon moi, la vie du Chéronéen s'est prolongée jusqu'à 127 environ.

suite du passage cité un peu plus haut, p. XXII, à propos de Sarapion : « Le concours (entre les chœurs des différentes tribus) avait donné lieu à une lutte très vive sous la glorieuse et magnifique présidence du roi Philopappos, qui était chorège en même temps pour toutes les tribus. Or celui-ci se trouvait au nombre des convives... »

Une dédicace, retrouvée au théâtre de Dionysos à Athènes, nous montre une tribu (l'Oinéis) honorant d'une statue, « au nom de ses membres qui ont concouru pour le chœur dionysiaque, l'archonte et agonothète des Dionysies C. Julius Antiochos Epiphanès Philopappos, du dème de Bésa »[1]. Ce prince de Commagène, nanti du droit de cité dans le dème de Bésa (tribu Antiochis), fut la même année agonothète et archonte éponyme. C'était un roi déchu, sans royaume, mais qui avait conservé une fortune lui permettant de faire des libéralités suffisantes pour être jugé digne des plus hautes charges par les Athéniens. Plutarque lui dédia son traité *Comment discerner le flatteur de l'ami*[2], pensant sans doute que la situation sociale de Philoppapos l'exposait particulièrement aux flatteries intéressées.

Le petit royaume de Commagène, au nord de la Syrie, sur la rive droite de l'Euphrate, avec la ville de Samosate, qui sera la patrie de Lucien, est mentionné dans la *Bérénice* de Racine, à cause de l'amour qu'aurait eu pour cette reine de Palestine Antiochus, prince de Commagène[3]. Vespasien s'était montré fort dur à l'égard de la dynastie de Commagène : alors qu'Antiochos IV s'était

1. *I. G.*², II-III, 3112. Philopappos reçut aussi le titre de consul de Rome en 109 ; cf. Simone Follet, *Athènes au IIe et au IIIe siècle*, p. 32 : « Le consulat de Philopappos, dont la date (mai-août 109) est fournie par les *Fasti Ostienses*, est attesté dans une des inscriptions gravées sur son tombeau (3451 A, 4) entre août 114 et 116. » Voir aussi Louis Robert, *Noms indigènes*, p. 279.

2. En 48 E : ὦ Ἀντίοχε Φιλόπαππε.

3. Dans la scène I de l'acte III de cette tragédie, Racine fait dire à l'empereur Titus, s'adressant à Antiochus : « Je joins la Cilicie à votre Comagène. »

déclaré en sa faveur, en 69, en même temps que Bérénice, Vespasien expulsa de son trône, dès 72, ce roi de la fertile Commagène, « que d'antiques trésors rendaient puissant, le plus riche des rois esclaves »[1]. Il avait d'abord vécu à Rome avec son fils Épiphane. Notre Philopappos était le fils d'Épiphane et donc le petit-fils d'Antiochos IV. Plutarque, nous l'avons vu, l'appelait « le roi » Philopappos, bien qu'il n'eût jamais régné. Philopappos, comme archonte, agonothète et chorège à Athènes, faisait honneur avec faste à la réputation de philhellénisme que s'étaient acquise ses ancêtres[2]. Il semble avoir passé toute la fin de sa vie à Athènes, où l'existence devait présenter assez d'agréments pour retenir un riche prince sans royaume. Il y mourut sous le règne de Trajan, vers 115, et un somptueux monument funéraire, orné de plusieurs statues, lui fut élevé sur la colline des Muses. Il en reste aujourd'hui des ruines, vers lesquelles on monte pour contempler de là, au coucher du soleil, une des plus belles vues que l'on puisse avoir sur Athènes et l'Acropole. Philopappos était si bien devenu Athénien que l'une des inscriptions de ce monument le désigne simplement ainsi : Φιλόπαππος Ἐπιφάνους Βησαιεύς[3].

Plutarque a fait à mainte reprise, dans ses *Œuvres morales* comme dans ses *Vies*, l'éloge d'Athènes dont il était devenu le citoyen et où il comptait tant d'amis. La dissertation *Sur la gloire des Athéniens*[4], en effet, n'est pas un témoignage isolé. Il a vu d'ailleurs aussi bien les défauts que les qualités du caractère athénien.

1. Tacite, *Hist.*, 2, 81 : *Antiochus vetustis opibus ingens et servientium regum ditissimus.*
2. Voir Louis Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, p. 135-142.
3. *I. G*[2]., II-III, 3451, *d.* Pausanias, I, 25, 8, parlant du Mouséion, ne signale ce monument qu'en termes vagues : Μνῆμα ἀνδρὶ ᾠκοδομήθη Σύρῳ.
4. En 345 C sqq. Le titre exact en est : *Les Athéniens se sont-ils davantage illustrés par la guerre ou par les choses de l'esprit?*

Dans les *Préceptes politiques*, 3, en 799 C, il écrit : « Le peuple athénien est facile à mettre en colère ; on le fait de là passer aisément à la pitié. Il est plus disposé à comprendre promptement les choses qu'à permettre qu'on les lui enseigne à loisir. De même qu'il est empressé à secourir de préférence ceux qui se trouvent dans une position humble et obscure, les plaisanteries et les propos qui prêtent à rire sont ce qu'il affectionne surtout. Il est enchanté quand on le loue, mais, si on le raille, il ne s'en offense pas. Il fait trembler jusqu'à ceux qui le gouvernent, puis il traite avec humanité même ses ennemis. »

A la fin de la *Vie d'Aristide*, 27, 7, on lit : « De cette humanité et de cette bonté Athènes donne encore aujourd'hui de nombreux exemples, qui la font louer et admirer à juste titre », et dans le dialogue *Sur les délais de la justice divine*, 15, en 559 B, Plutarque insiste sur cette permanence du caractère athénien à travers les siècles[1]. Cependant il ne se prive pas de critiquer les fautes, souvent lourdes, que les Athéniens ont parfois commises dans le passé, notamment par leur adulation funeste à l'égard de monarques indignes, tel Démétrios le Poliorcète[2].

Plutarque, après le séjour qu'il fit à Athènes comme étudiant, revint certainement plusieurs fois par la suite dans cette capitale intellectuelle de la Grèce, où il trouvait « plus de facilités pour l'étude grâce à l'abondance des livres et des conférences de toute sorte »[3]. Il s'y trouvait par exemple autour de l'année 81, car on lit dans la *Vie de Publicola*, 15, 4, à propos du temple

1. Je crois avoir montré, *Rev. Ét. Gr.*, 45, 1952, p. 119-123, qu'à cet endroit il faut lire τριακοσιοστῷ au lieu de τριακοστῷ.

2. Voir la *Vie de Démétrios*, 10-13, et aussi la *Vie d'Aratos*, 34, 4 : « Les Athéniens, dépassant les bornes de la légèreté dans leurs flatteries à l'égard des Macédoniens, s'étaient coiffés de couronnes à la première nouvelle de la mort d'Aratos. »

3. Ces mots et leur contexte (*De E delph.*, 384 C-E) ont déjà été cités plus haut, à propos de Sarapion, p. XXII.

romain de Jupiter Capitolin rebâti vers cette date par Domitien : « Les colonnes en ont été taillées en marbre pentélique et leur diamètre était parfaitement proportionné à leur hauteur, car *je les ai vues à Athènes.* Mais on les a retaillées et polies à Rome, et ce qu'elles ont gagné en polissure ne compense pas ce qu'elles ont perdu de leur harmonieuse beauté, car elles paraissent grêles et maigres. » Les *Propos de table*, au reste, nous montrent souvent Plutarque participant à des repas à Athènes.

Plutarque est-il jamais allé en Asie? Pour le prétendre, on ne peut se fonder que sur quelques mots d'une déclamation incomplètement conservée, et dont l'authenticité même est douteuse, où l'orateur évoque, comme y assistant lui-même, un *conventus* provincial[1]. Celui-ci se serait tenu, selon les commentateurs, à Sardes, Halicarnasse, Éphèse ou Smyrne[2]. L'hypothèse me paraît fragile, et, pour ma part, je ne crois guère à ce voyage asiatique, car il me semble que s'il avait eu lieu, il aurait laissé d'autres traces que cette déclaration[3] dans l'œuvre conservée de Plutarque.

En revanche, il est assuré que Plutarque se rendit en Égypte, à Alexandrie, puisque la 5e Question du livre 5 des *Propos de table*, en 678 C, commence ainsi : « La difficulté qu'il peut y avoir à trouver des places à

1. *Animi an corporis affectiones sint pejores*, 501 E-F.
2. Pour ces différentes hypothèses, cf. R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plut. v. Chär.*, 1, p. 62 sq.; W. C. Helmbold, *Plut. Moralia*, éd. Loeb, 6, p. 378 ; K. Ziegler, col. 654 ; enfin C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 14 sq.
3. Elle figure dans le tome VII[1] des *Œuvres morales* de la C. U. F., où Jean Dumortier écrit, p. 212 : « Les passions sont encore comparées, quand s'achève notre fragment, à la foule des plaideurs asiates qui assiège tumultueusement le tribunal du proconsul. Nous ne soutiendrons pas pour autant que Plutarque a donné lecture de cette *diatribe* dans une cité d'Asie Mineure ; nous nous risquerions encore moins à citer Sardes, Halicarnasse ou Éphèse. Ce sont là hypothèses gratuites. » — Cependant M. Cuvigny me rappelle que Protogène *de Tarse* était un *xénos* de Plutarque (*Amat.*, 749 B).

table donna matière à de nombreuses discussions lors des réceptions offertes en mon honneur par chacun de nos amis après mon retour d'Alexandrie. » F. Fuhrmann, après d'autres, a remarqué que « Plutarque effectua probablement assez tôt ce séjour à Alexandrie, ce que confirme la prétendue participation au dialogue de son grand-père Lamprias, mort bien avant la composition des Συμποσιακά, comme il ressort d'autres passages où Plutarque évoque son souvenir »[1].

Nous savons qu'à Alexandrie les études médicales étaient particulièrement en honneur[2], et Plutarque fait montre de nombreuses connaissances dans ce domaine[3]. Il mentionne dans sa *Vie d'Antoine*, 28, 3, « le médecin Philotas d'Amphissa (en Phocide) qui avait appris son art à Alexandrie », et il avait parmi ses amis des médecins, notamment Onésicrate, qui justement l'accueillit chez lui quand il revint d'Alexandrie[4]. Nous ignorons auprès de quels maîtres il s'instruisit dans cette ville plus cosmopolite encore qu'Athènes. Il visita certainement le fameux musée et sa prestigieuse bibliothèque, ou du moins ce qu'il en restait[5], et il y paracheva sa formation intellectuelle. Profita-t-il de ce séjour pour visiter une partie de la vallée du Nil, comme l'avait fait autrefois Hérodote? C'est possible, mais rien ne nous permet de l'affirmer. Du moins, même s'il ne quitta guère la grande cité fondée par Alexandre, il dut avoir des conversations avec toute sorte de gens parlant le

1. F. Fuhrmann, dans l'édition des *Propos de Table*, C. U. F., livres IV-VI, p. 52.
2. Voir Louis Robert, *Hellenica*, 2, p. 105, note 1.
3. F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, p. 41, a dénombré dans l'œuvre de Plutarque 191 images, métaphores ou comparaisons empruntées à la maladie et à la médecine.
4. *Quaest. Conv.*, 678 C, où le contexte montre qu'Onésicrate faisait partie du petit cercle de ses amis intimes.
5. En fait il semble que cette bibliothèque avait été reconstituée par Antoine : celui-ci avait ajouté aux 300 000 volumes du Sérapeum (qui n'avaient pas brûlé) les 200 000 volumes de la bibliothèque de Pergame (*Vie d'Antoine*, 58, 9).

grec, et ils étaient fort nombreux à Alexandrie ; c'est probablement alors que le futur auteur du traité *Sur Isis et Osiris* commença à s'intéresser de près à la religion égyptienne.

Jean Hani a écrit : « S'il est vrai que Plutarque est allé à Alexandrie, il est très probable, par contre, que son séjour fut assez bref[1], et nul ne saurait lui reprocher d'avoir commis des erreurs dans le domaine de la géographie. D'ailleurs, notre auteur ne s'est jamais intéressé à la géographie[2], ni à la nature ni aux paysages. On ne peut absolument pas tirer argument du fait qu'il n'a pas laissé de description détaillée et vivante d'Alexandrie[3]. En fait, ce qui a retenu l'attention de Plutarque à Alexandrie, c'est ce qui l'a attirée partout et toujours : il a rencontré et interrogé des hommes de lettres, des philosophes et, sans aucun doute, des prêtres égyptiens, de ces prêtres hellénisés dont nous aurons l'occasion de parler à maintes reprises. Il était à l'âge des impressions vives : il avait entre vingt et un et vingt-deux ans, si, comme il est probable, son séjour se place à la fin du règne de Néron ; il était curieux ; il a dû beaucoup regarder, beaucoup écouter et beaucoup apprendre ; « ce déplacement peut faire époque dans l'histoire de sa pensée »[4]. »

On lit dans les *Préceptes politiques*, 20, 816 D : « Je me souviens que, jeune encore (νέον ἔτι), je fus envoyé

1. Cependant les nombreuses réceptions qui lui furent offertes à son retour (voir le passage déjà cité des *Quaest. Conv.*, 678 C sqq.), feraient penser que l'absence de Plutarque avait été plutôt longue.

2. Affirmation contestable, comme on le verra ci-dessous.

3. J. Hani ajoute là avec raison une note : « Encore ne faut-il pas exagérer ; on lit tout de même dans la *Vie d'Alexandre*, 26, quelques lignes assez suggestives sur la ville. » Il s'agit là en réalité de beaucoup plus que de « quelques lignes ».

4. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plut.*, p. 10-11. Les tout derniers mots sont une citation de B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plut.*, p. 46.

en ambassade auprès d'un proconsul avec un collègue ; celui-ci m'ayant quitté, je fus seul à m'acquitter de la mission. » L'indication est vague, mais l'on admet avec vraisemblance que, revenu à Chéronée après la fin de ses études et de ses séjours à Athènes et à Alexandrie, Plutarque jouissait déjà, malgré son jeune âge, de l'estime de ses concitoyens, qui l'envoyèrent, pour traiter d'une affaire les concernaient, auprès du proconsul romain d'Achaïe, qui résidait à Corinthe. Tel fut son premier contact avec les autorités de l'empire. Un jour viendra où il sera lié d'amitié avec de très hauts fonctionnaires romains, et peut-être même avec les empereurs Trajan et Hadrien.

Un certain nombre d'années plus tard, ce n'est plus à Corinthe, mais à Rome même, dans l'*Urbs* prestigieuse, qu'il s'occupera d'affaires politiques de Chéronée, et peut-être aussi d'autres villes grecques, puisqu'il écrira dans sa *Vie de Démosthène*, 2, 2 : « Étant à Rome et lors de mes séjours en Italie, je n'ai pas eu le loisir d'apprendre le latin, à cause de mes occupations d'ordre politique[1] et des auditeurs qui suivaient mes cours de philosophie ; ce n'est donc que tardivement, et déjà avancé en âge, que j'ai commencé à lire des ouvrages rédigés en latin. » A propos de ce texte important, remarquons d'abord que, soit pour ses démarches auprès des autorités romaines, soit pour les leçons ou conférences qu'il donnait comme professeur de philosophie, Plutarque s'exprimait exclusivement en grec, langue que tous les Romains cultivés pratiquaient alors. Ajoutons que, comme beaucoup de philosophes antiques, en dehors de ses cours, Plutarque faisait office parfois de « directeur de conscience »[2] : on avait assez de confiance dans

1. ὑπὸ χρειῶν πολιτικῶν.

2. É. des Places a employé cette expression à propos de Socrate, *Rev. Ét. Gr.*, 51, 1938, p. 395 sqq., mais en 1866 déjà, O. Gréard avait écrit de Plutarque lui-même, *De la morale de Plutarque*, p. 79 : « C'est un médecin de l'âme, un directeur de conscience. »

son autorité morale et dans son sens psychologique pour lui demander par exemple de réconcilier entre eux deux frères qui s'étaient brouillés[1].

C'est probablement vers la fin du règne de Vespasien (69-79) que Plutarque fit le premier de ses séjours à Rome[2]. Il devait avoir alors une trentaine d'années, et il était déjà considéré comme un maître, parmi les nombreux « sophistes » grecs qui trouvaient facilement en Italie des élèves toujours empressés. Nous connaissons au moins l'un de ses auditeurs, qui était un personnage important : « ce célèbre Rusticus, que Domitien depuis fit mourir parce qu'il était jaloux de sa renommée »[3]. La suite vaut d'être citée : « Au milieu de ma conférence, un soldat vint remettre à Rusticus un pli de l'empereur. Il se fit un profond silence, et je m'interrompis moi-même pour laisser Rusticus lire, mais lui n'en voulut rien faire, et il ne rompit le cachet que lorsque j'eus terminé et que les auditeurs se furent dispersés : cet incident fit que tous admirèrent la dignité de cet homme. » Q. Junius Arulenus Rusticus parcourut tout le *cursus honorum* : tribun en 66, préteur en 69, il fut consul *suffectus* en 92[4]. C'était un ami fidèle du célèbre Stoïcien P. Clodius Thrasea, que Néron avait fait mourir en 66 et qui avait composé une biographie de Caton le Jeune, dont Plutarque s'inspira pour écrire sa propre *Vie de Caton*[5].

Plutarque fit au moins un second séjour à Rome et en Italie sous le règne de Domitien (81-96), et au début de ce règne, car il semble bien avoir assisté à la construction, sous cet empereur, du quatrième temple de

1. Voir le *De fraterno amore*, 479 E : « Ce que je sais, c'est que j'avais accepté, étant à Rome, l'arbitrage entre deux frères... »
2. Cf. *De sollertia anim.*, 974 A, et voir C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 21 sq.
3. *De curiositate*, 522 D-E.
4. Cf. C. P. Jones, *op. cit.*, p. 51 (avec les références en note).
5. Voir ma Notice à cette *Vie*, C. U. F., tome X, p. 65, et D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 195-198.

Jupiter Capitolin, dont la consécration eut lieu en 82, et à celle du palais Flavien[1].

Il est difficile de dire si le voyage de Plutarque dans l'Italie du Nord en compagnie de son ami Mestrius Florus eut lieu lors de son premier ou lors de son second séjour dans la péninsule, c'est-à-dire sous Vespasien ou sous Domitien, ou même lors d'un autre séjour. J'opterais tout de même de préférence pour l'époque de Vespasien, à un moment où le souvenir des événements de 69 était encore proche. On lit en effet dans la *Vie d'Othon*, 14, 2 : « Dans la suite (ὕστερον), comme je passais par cette plaine (de Bédriac, où avait eu lieu la grande bataille du 14 avril 69 entre l'armée d'Othon et celle de Vitellius), Mestrius Florus, personnage consulaire et l'un de ceux qui avaient suivi Othon, non par conviction, mais par nécessité, me dit, en me montrant un vieux temple, que, survenant sur le champ de bataille après le combat, il avait vu là un monceau si énorme de cadavres qu'il atteignait la hauteur des frontons. » Au cours de ce même voyage en Italie septentrionale, Plutarque vit de ses yeux à Brixellum le monument funéraire, très modeste, d'Othon[2], et peut-être aussi une statue de Marius à Ravenne[3].

Ce Lucius Mestrius Florus occupe une place privilégiée parmi les amis de Plutarque, puisque c'est lui qui fit décerner au Chéronéen la qualité de citoyen romain, avec son propre gentilice[4]. Il s'agit d'un personnage

1. Il s'agit du passage de la *Vie de Publicola*, 15, 3-6, dont j'ai cité une partie ci-dessus, p. XXVI-XXVII. Cf. Platner-Ashby, *s. v. Jupviter Opt. Max. Cap.*, et R. Flacelière, *Rev. Philol.*, 23, 1949, p. 131.

2. *Vie d'Othon*, 18, 1-2.

3. *Vie de Marius*, 2, 1. Mais, Ravenne se trouvant assez loin de Bédriac et de Brixellum, il peut s'agir aussi d'un autre voyage.

4. Cf. *Syll.*³, 829 A, maintenant *Fouilles de Delphes*, 3, 4, n° 472 (J. Pouilloux), dédicace vers 119 d'une statue de l'empereur Hadrien (117-138), offerte à Delphes par les Amphictyons : Αὐτοκράτορα Καίσαρα, θεοῦ Τραϊανοῦ Παρθικοῦ υἱόν, θεοῦ Νέρβα υἱωνόν, Τραϊανὸν Ἁδριανὸν Σεβαστὸν τὸ κοινὸν τῶν Ἀμφικτυόνων, ἐπιμελητεύοντος ἀπὸ Δελφῶν Μεστρίου Πλουτάρχου τοῦ ἱερέως.

considérable, consul peut-être déjà sous Néron, en tout cas sous Vespasien[1], et plus tard, sous Domitien, proconsul d'Asie[2]. Les *Propos de table* évoquent de façon précise la figure et la conversation de L. Mestrius Florus en de nombreuses circonstances où le Romain recevait Plutarque chez lui ou était reçu à son tour par le Chéronéen[3].

Plutarque avait à Rome beaucoup d'autres amis[4]. Celui à qui il dédia le plus grand nombre de ses ouvrages se nommait L. Sosius[5] Senecio. Plus grand personnage encore que Mestrius Florus, il fut consul en 99 et en 107 sous Trajan[6]. « La part prépondérante qu'il prit comme commandant des deux armées romaines à la victoire sur les Daces en 106 lui valut les honneurs du triomphe et l'érection d'une statue »[7]. Il paraît avoir été un peu plus jeune que le Chéronéen[8]. Des relations avec Plutarque se sont-elles nouées à Rome ou en Grèce? On ne sait, car Plutarque écrit dans ses *Propos de table*, 1, 1,

Cette inscription nous apprend donc que Μέστριος Πλούταρχος était alors citoyen de Delphes, épimélète des Amphictyons et prêtre d'Apollon.

1. Cf. Suétone, *Vesp.*, 22, 3 : « On cite de Vespasien quelques mots d'esprit. Le consulaire Mestrius Florus lui ayant fait observer qu'il fallait prononcer « plaustra » plutôt que « plostra », le lendemain il le salua du nom de Flaurus. »

2. *Syll.*³, 820.

3. *Quaest. Conv.*, 1, 9 ; 3, 3, 4, 5 ; 5, 7, 10 ; 7, 1, 2, 4, 6 ; 8, 1, 2. Voir F. Fuhrmann, édition des *Propos de table*, C. U. F., livres I-III, p. 103 sq., et C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 47 sq., et *passim*.

4. Voir la liste commode, par ordre alphabétique, de K. Ziegler, col. 687-696. De même, pour les amis grecs, col. 665-687. Pour ses amis romains, voir aussi C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 48-64.

5. Les manuscrits de Plutarque portent toujours l'orthographe Σόσσιος.

6. Sur la brillante carrière de Senecio, voir C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 54-57.

7. F. Fuhrmann, édition des livres I-III des *Propos de table*, C. U. F., p. 3.

8. Cf. *Quaest. Conv.*, 734 E, où Plutarque dit en s'adressant à Senecio : Τοῖς μὲν οὖν σοι ἑταίροις, ἐμοὶ δ' υἱοῖς ἐδόκει...

612 E : « Tu as souhaité que, de toutes les discussions qui ont pu avoir lieu tant chez vous autres à Rome que chez nous en Grèce, quand les tables étaient dressées et que les coupes circulaient, je réunisse celles qui s'y prêtaient. » Sosius fut en effet magistrat en Grèce, vraisemblablement questeur[1], ce qui lui donna mainte occasion de rencontrer Plutarque à Chéronée, Delphes, Athènes, Corinthe ou ailleurs. Les neuf livres des *Propos de table* lui sont tous dédiés. « Il participe, comme il est naturel, à la première conversation, placée à Athènes, et offre le banquet de la cinquième *Question.* Nous le verrons, dans les livres suivants, offrir un autre banquet à Patras (2, 1), un autre encore, que nous pouvons imaginer à Chéronée (2, 3), puis assister aux noces d'Autoboulos, le fils de Plutarque (4, 3), et, sans intervenir cette fois, au banquet offert à Athènes par l'Épicurien Boéthos (5, 1) »[2]. Plutarque lui dédia aussi son traité *Sur les progrès dans la vertu*, et surtout la collection entière de ses *Vies parallèles*, ce qui constitue avec les *Propos de table* une masse considérable d'ouvrages. Il est donc certain que les relations furent étroites entre Plutarque et ce grand dignitaire romain, familier de Trajan, et qui resta en faveur sous Hadrien.

Parmi tous les autres amis que Plutarque s'était faits à Rome, nous ne citerons ici que Fundanus et Paccius. A ce dernier Plutarque dédia son remarquable traité *Sur la tranquillité de l'âme*[3], en des termes que je crois utile de reproduire, parce qu'ils donnent une idée concrète de ses rapports épistolaires avec ses amis : « Plutarque à Paccius, salut ! C'est bien tard que j'ai reçu ta lettre, par laquelle tu m'invitais à t'écrire sur la séré-

1. Cf. C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 55.
2. F. Fuhrmann, *ibid.*, p. 3-4.
3. J'en ai traduit une vingtaine de pages sous le titre (que je préfère) *De la sérénité*, dans *Sagesse de Plutarque*, P. U. F., 1964, p. 29-51. Voir maintenant, dans la C. U. F., l'édition de Jean Dumortier, tome VII[1], p. 87 sqq.

nité de l'âme et sur certains passages du *Timée* qui réclament une exégèse plus approfondie[1]. Presque au même moment notre compagnon Éros eut une raison impérieuse de s'embarquer aussitôt pour Rome, car il venait de recevoir du clarissime Fundanus une missive pressante comme son auteur[2]. Je manquais donc de temps pour m'appliquer, comme j'en avais l'intention, à satisfaire tes désirs, mais, d'autre part, je ne pouvais supporter l'idée que tu verrais notre homme arriver de chez nous les mains complètement vides. Aussi ai-je rassemblé quelques-unes des notes (ὑπομνημάτων) que je me trouvais avoir prises pour mon usage personnel sur la sérénité de l'âme »[3]. Et, quelques lignes plus bas, en 465 A, Plutarque désigne Paccius comme « jouissant de très hautes amitiés et d'une réputation qui ne le cède en rien à celle des meilleurs orateurs du Forum ». Sur ce Paccius, nous ne savons rien d'autre[4].

1. Le traité de Plutarque *Sur la genèse de l'âme dans le Timée de Platon* n'est pas dédié à Paccius, mais à deux des fils de l'auteur, Autobule et Plutarque.

2. Éros, nommé aussi au premier chapitre du dialogue *De cohibenda ira*, en 453 B-C, semble avoir été un affranchi qui servait de secrétaire à Fundanus. Celui-ci, C. Minicius Fundanus (appelé ici *cratistos*, c'est-à-dire *clarissimus*, titre de l'ordre sénatorial), consul en 107, proconsul d'Asie sous le règne d'Hadrien et ami de Pline le Jeune, est un interlocuteur du *De cohibenda ira*, où l'on voit qu'il avait un caractère impatient et irritable. Cf. C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 58.

3. Peut-être doit-on déceler quelque coquetterie littéraire dans ce passage, comme si Plutarque avait écrit à la hâte, en utilisant quelques notes, un traité qui, en réalité, contient toute une doctrine morale, et semble avoir été élaboré à loisir.

4. M. Cuvigny m'a écrit : « Je signalerais le problème pertinemment soulevé par R. H. Barrow (*Plut. and his times*, p. 43) : comment se fait-il que Plutarque, qui occupait une position éminente aussi bien dans la société que dans la philosophie, ne soit jamais mentionné par des écrivains latins contemporains? Le problème est d'autant plus embarrassant, note Barrow, que quatre des amis les plus distingués de Plutarque : Senecio, Fundanus, Nigrinus et son frère étaient aussi des amis de Pline le Jeune. Je ne sais ce qui a amené Mme Vernière à prétendre (*De sera numinis*, C. U. F., tome VII[2], p. 98) que Pline le Jeune présente Timon et Lamprias comme des frères (1, 5, 5) ; je ne trouve dans la lettre citée qu'un Timo mari

Plutarque était trop attaché à la Grèce et à sa petite patrie béotienne de Chéronée pour mener indéfiniment cette vie de « sophiste » loin de chez lui. Son grand admirateur Michel de Montaigne se retirera dans son château natal, à 38 ans, en 1571, pour écrire les *Essais* et « franchir là dans le calme et la sécurité les jours qui lui restaient à vivre ». Plutarque, lui, revint se fixer à Chéronée à une date qu'il est difficile de préciser, mais qui doit être antérieure aux sénatus-consultes pris sous Domitien en 93-94 et bannissant de Rome, puis de toute l'Italie, les philosophes[1]. Je pense que ce retour eut lieu autour de 90, alors que Plutarque avait dépassé la quarantaine depuis quelques années. Il dit joliment qu'il revint « pour que cette petite cité ne fût pas plus petite » encore du fait de son absence[2]. Il ne faudrait pas croire pourtant qu'il cessa dès lors de se déplacer en Grèce.

Sans doute était-il marié depuis longtemps déjà[3]. Sa femme Timoxéna, fille d'Alexion, semble avoir été de Chéronée[4]. Ils eurent de nombreux enfants, dont plusieurs moururent en bas âge, notamment une fille appelée du nom de sa mère et qu'ils perdirent alors qu'elle n'avait que deux ans. C'est à ce propos que Plutarque adresse à sa femme une lettre de consolation, qui est conservée, et qui nous apprend notamment que la mort leur avait déjà enlevé précédemment deux enfants,

d'Arrionilla, que Volkmann identifie assez arbitrairement avec le frère de Plutarque. »

1. Cf. C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 24.
2. *Vie de Démosthène*, 2, 2.
3. Dès 70 environ d'après C. P. Jones, *Journ. of Rom. Stud.*, 56, 1966, p. 71, à propos du *De audiendis poetis*. — Sur l'opinion erronée selon laquelle Plutarque ne se serait marié qu'à 45 ou 50 ans, à cause d'un passage mal interprété de l'*Amatorius*, 770 D sqq., voir ce que j'ai écrit dans l'Introduction aux *Vies*, C. U. F., t. I, p. XIV, note 4, et aussi *Rev. Ét. Gr.*, 63, 1950, p. 302.
4. Cf. *Consolatio ad uxorem*, 608 C-D et 611 D ; *Quaest. Conv.*, 701 D. Timoxéna semble avoir écrit elle-même un traité Περὶ φιλοκοσμίας sous forme d'une lettre adressée à une certaine Aristylla : cf. *Praec. conjug.*, 145 A.

dont un garçon[1]. Les noms de quatre de leurs fils nous sont conservés : Autobule[2], Plutarque, Chaeron[3] et Soclaros. Le traité *Sur la genèse de l'âme dans le Timée* est dédié à Autobule et Plutarque. Dans les *Propos de table*, 4, 3, en 666 D sqq., nous assistons à l'entretien qui eut lieu à l'occasion de la fête donnée pour le mariage d'Autobule, entretien auquel participe Sosius Senecio. Comme le fait remarquer F. Fuhrmann, « les interventions d'Autobule, *Propos de table*, 8, 2, en 719 C-E, et 8, 10, en 735 C-736 B, confirment que c'était le digne fils de son père, platonicien avant tout (cf. également *I. G.* VII, 3423 = *Syll.*³, 844 A)[4], mais aussi versé dans la philosophie aristotélicienne et épicurienne, ainsi que dans la littérature poétique »[5]. Autobule enfin est le narrateur du dialogue *Sur l'amour* ; il n'apparaît d'ailleurs que dans le préambule, en 748 E-749 B, et commence son récit par ces mots : « C'était il y a longtemps, avant ma naissance ; mon père et ma mère étaient mariés de-

1. *Consol. ad uxorem*, 4, 609 D.

2. Peut-être l'aîné (mais ce n'est pas sûr), car il portait le nom du père de Plutarque : voir ci-dessus, p. xv et note 3. M. Cuvigny m'a écrit : « Ce problème des enfants de Plutarque est extrêmement ardu... Il résulte, à mon avis, de *Cons. ad ux.*, 608 C, que Timoxéna était le cinquième enfant de Plutarque et sa première fille et de 609 D qu'il avait perdu deux garçons... Pour K. Ziegler (col. 648) Plutarque a eu quatre garçons, dont deux lui ont survécu, et une fille. Mais si, avec C. P. Jones (*Plut. and Rome*, p. 22, n. 1), on identifie le Leukios Mestrios Soclaros de *I. G.* IX, 1, 61 avec le Soclaros fils de Plutarque, tout change : Plutarque aurait eu cinq garçons dont trois auraient atteint l'âge d'homme, et Soclaros serait le cadet de Timoxéna ». — Sur cette question difficile, voir l'excellente mise au point de Daniel Babut, *Rev. Ét. Gr.*, 94, 1981, p. 47-62, et à propos de Soclaros, ainsi nommé peut-être à cause de l'ami de Plutarque Soclaros de Tithorée, voir Bernadette Puech, *Rev. Ét. Gr.*, 94, 1981, p. 186-192.

3. Du nom du héros éponyme considéré comme le fondateur de Chéronée.

4. Voici le texte de cette dédicace : Μ[έσ]τριον Αὐτόβουλον, φιλόσοφον Πλατωνικόν, Φλάβιος Αὐτόβουλος τὸν πρὸς μητρὸς πάππον. Mais il s'agit probablement d'un autre Autobule, descendant du fils de Plutarque, d'après l'aspect de l'écriture.

5. F. Fuhrmann, *Propos de table*, l. IV-VI, C. U. F., p. 139, note 5.

puis peu, et, à la suite d'une dispute et d'une brouille survenues entre les parents de sa femme et les siens, mon père vint à Thespies pour y sacrifier à Érôs, à l'époque de la fête, et il y amena ma mère, parce que c'était elle qui devait faire la prière et le sacrifice »[1].

L'activité littéraire de Plutarque à Chéronée fut intense : c'est dans cette seconde partie de sa vie qu'il écrivit la plus grande partie de son œuvre. Cependant l'on aurait tort de croire qu'il s'y confina comme dans une tour d'ivoire. Tout au contraire, il faisait en Grèce de nombreux déplacements, mais qui semblent avoir été généralement assez brefs. La nouvelle de la mort de sa fille Timoxéna l'atteignit alors qu'il se trouvait à Tanagra, dans la partie orientale de la Béotie, non loin de la frontière attique[2]. Les *Propos de table* nous le montrent participant à des fêtes d'Athènes, d'Éleusis, de Corinthe et d'Hyampolis en Phocide, ou en visite à Patras chez Sosius Senecio, ou encore à la ville d'eaux d'Ædepsos, en Eubée, où fréquentait au printemps une société brillante, ou enfin aux Thermopyles[3]. Il se rendit aussi à Sparte pour s'y documenter en vue de la préparation de ses *Vies de Lycurgue* (18, 2) et d'*Agésilas* (19, 10-11).

Mais c'est assurément à Delphes qu'il allait le plus souvent, quand il eut accepté d'assumer la prêtrise d'Apollon Pythien. Il recevait volontiers à sa table, modeste et dépourvue de luxe, soit à Chéronée, soit à Delphes, où il avait aussi une maison, les nombreux visiteurs qu'attirait sa grande notoriété. D'autres, qui ne pouvaient venir, sollicitaient par lettre ses conseils

1. Sur cette phrase, Wilamowitz, *Reden und Vorträge*, II⁴, p. 252, a construit tout un petit roman : K. Ziegler, col. 644, note 1, a remis les choses au point. — L'interlocuteur du dialogue *De sollertia anim.*, n'est pas, comme on l'a cru, le fils, mais bien le père de Plutarque : voir ci-dessus, p. xv, note 3.

2. *Consol. ad uxorem*, 608 B.

3. *Quaest. Conv.*, 628 A, 635 A, 675 D, 664 B, 660 D, 629 F, 667 C, 734 D.

ou ses leçons, et il leur répondait, parfois en composant pour eux tout un traité[1].

Ordinairement il vivait donc à Chéronée, où il exerça diverses fonctions municipales, même modestes, comme celle d'*agoranome*. On lit dans les *Préceptes politiques*, 15, en 811 B-C : « Épaminondas[2] avait accepté, par dévouement au bien public, une charge qui se réduisait à faire enlever des rues les immondices et à détourner des ruisseaux. Moi-même je prête sans doute à rire aux étrangers, qui souvent me voient occupé dans nos rues à des soins du même genre... Si l'on me reproche d'assister à un mesurage de tuiles, à un arrivage de ciment ou de pierres, je réponds : « Ce n'est pas pour moi que je m'occupe de ces détails d'administration, c'est pour notre ville ». » Il fut aussi archonte éponyme de Chéronée, comme il le dit expressément dans ses *Propos de table*, 2, 10, en 642 F, et 6, 8, en 693 E-F-694 A. On pense aussi qu'il exerça la charge de *béotarque*, qui lui donnait juridiction sur toute la Béotie[3].

Quelle était donc sa conception d'ensemble des devoirs du citoyen à l'égard de sa patrie grecque, et quelle fut son attitude générale à l'égard de Rome, alors maîtresse du monde?

Plutarque est d'abord attaché avec ferveur à sa Béotie natale, patrie d'Héraclès et de Dionysos, et, parmi les poètes, d'Hésiode et de Pindare, enfin terre privilégiée des oracles[4]. La libération de Thèbes et de la Cadmée

1. C'est le cas, nous l'avons vu un peu plus haut, du *De tranquill. animi* ; il en va de même des *Praecepta ger. reipubl.*, qu'il adressa à Ménémachos de Sardes. Le *De exilio* fut composé pour un Sardien, qui pourrait être ce même Ménémachos ; cf. K. Ziegler, col. 819 sqq.

2. Plutarque avait écrit une biographie de cet illustre Thébain, mais elle est perdue.

3. Il fait allusion à la « béotarquie », sans dire expressément, il est vrai, qu'il exerça cette fonction, dans l'ouvrage *An seni sit ger. respubl.*, 785 C, et dans *Praecepta ger. reipubl.*, 813 D.

4. Voir le *De defectu orac.*, 411 F : τὴν Βοιωτίαν ἕνεκα χρηστη-

par les Thébains qui en chassèrent la garnison spartiate lui paraît un fait d'armes si important et si glorieux qu'il le célèbre non seulement dans sa *Vie de Pélopidas*, mais aussi, de manière inattendue, dans l'ouvrage *Sur le « démon » de Socrate*, et l'on a constaté que ce dialogue « fournit sur l'entreprise des conjurés beaucoup plus de détails que la biographie »[1].

Enfin, pourquoi Plutarque a-t-il composé un long traité *Sur la malignité d'Hérodote*? Essentiellement pour tenter de rétablir la bonne réputation de Thèbes attaquée par le Père de l'histoire, qu'il accuse d'être « un ami des barbares ». Il écrit en effet tout au début[2] : « Comme Hérodote a déployé sa malveillance surtout contre les Béotiens et les Corinthiens..., je crois qu'il nous appartient de prendre la défense de nos ancêtres et celle de la vérité en ce qui concerne cette partie de son œuvre ».

Dans cet ouvrage, en fait, Plutarque ne défend pas seulement les Béotiens et les Corinthiens, mais aussi plusieurs autres peuples de l'Hellade. Comme l'a écrit Octave Gréard (*La morale de Plutarque*, p. 233-234) : « Plutarque est Grec de cœur et d'âme. Pour lui, le peuple de la Grèce n'a pas cessé d'être le peuple chéri des dieux[3]. C'est un Hellène : il en a l'orgueil, les préjugés, les antipathies de race. S'il adopte et revendique pour l'honneur des Grecs la gloire d'Alexandre, « le plus grand homme

ρίων πολύφωνον οὖσαν, et il énumère ces oracles, à savoir : Lébadée, Ptoïon, Amphiaréion, Tégyres.

1. A. Corlu, éditeur de ce dialogue (Études et Commentaires, LXXIII, éd. Klincksieck, 1970), p. 27.

2. *De Herod. malign.*, 854 F.

3. Voir par exemple le *De sera num. vind.*, 567 F-568 A : « Néron sans doute avait été châtié des crimes qu'il avait commis, mais les dieux lui devaient aussi quelque reconnaissance parce qu'il avait donné la liberté au peuple le meilleur et le plus aimé de la divinité parmi tous ceux qui lui étaient soumis, à savoir le peuple grec : ὅτι τῶν ὑπηκόων τὸ βέλτιστον καὶ θεοφιλέστατον γένος ἠλευθέρωσε τὴν Ἑλλάδα. »

qu'ait vu le monde »[1], la Macédoine n'en demeure pas moins, dans son système de géographie politique, tout comme au temps de Miltiade et de Thémistocle, hors du sol privilégié de la Grèce. Partisan de Démosthène contre Philippe, d'Aratos contre Antigone, une victoire sur les Macédoniens prend aisément dans sa bouche, comme dans celle du général vainqueur, le nom de « sœur de Marathon », et il accuse Aratos d'avoir trahi « la noblesse des Grecs » en remettant à Antigone le commandement de la Confédération (achéenne), qu'il ne devait laisser qu'à un Grec, fût-il moins capable encore que Cléomène d'en soutenir le poids »[2].

On a pensé depuis longtemps que Plutarque, en écrivant ses *Vies parallèles*, a voulu montrer qu'à chaque Romain illustre l'Hellade pouvait opposer un Grec de stature égale, sinon supérieure. Nous n'avons pas conservé la Σύγκρισις (comparaison) d'Alexandre et de César, mais il semble très probable que Plutarque plaçait le Macédonien au-dessus du Romain.

Les idées de Plutarque en ce qui concerne la meilleure forme possible de gouvernement apparaissent dans le court fragment (quatre pages) qui porte dans nos manuscrits le titre *Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie*[3]. L'authenticité en a été contestée ; je crois que Plutarque a bien écrit ce texte ; malheureusement, ce

1. *De Alex. magni fort. aut virtute*, I et II, *passim* (326 D-345 C). Il est significatif de lire, dans le *De fort. Roman.*, 326 A sqq., que l'une des grandes chances de Rome fut la mort prématurée d'Alexandre « cet astre dirigeant sa course lumineuse de l'aurore au couchant, et qui tournait déjà du côté de l'Italie l'éclat de ses armes. » Plutarque pense certainement qu'Alexandre, s'il avait vécu plus longtemps, aurait vaincu Rome à l'Ouest comme il avait dominé la Perse à l'Est. Voir R. Flacelière, *Mél. J. Carcopino*, p. 374.

2. *Vie d'Aratos*, chap. 42-45. Cléomène du moins était un Héraclide.

3. Ce débat théorique en Grèce remontait loin dans le passé : voir dans Hérodote, 3, 80-83, l'étonnante discussion entre Darios et les seigneurs perses, où Otanès prône la démocratie, Mégabyze l'oligarchie et Darios, qui l'emporte, la monarchie.

qui en reste ne fait que reprendre sur ce sujet les leçons de Platon et d'Aristote : « Les Perses ont opté pour la monarchie autocratique, où le souverain est irresponsable ; les Spartiates pour l'oligarchie aristocratique, pure et dure ; les Athéniens pour la démocratie pure et sans mélange. La dégradation de ces régimes produit de monstrueuses déviations auxquelles on donne les noms de tyrannie, de despotisme, d'ochlocratie (gouvernement de la populace) ; le premier de ces régimes apparaît quand la monarchie engendre un pouvoir insolent et que ne modère aucun frein ; le deuxième, quand l'oligarchie devient dédaigneuse et superbe ; le troisième, quand la démocratie dégénère en anarchie et que la liberté devient licence, bref lorsque dans tous ces régimes la déraison produit la démesure » (826 F-827 A). Puis, en 827 B : « Si l'on donne à l'homme d'État le choix d'une forme de gouvernement, il ne préférera rien à la monarchie. Sur la foi de Platon, il la regardera comme la seule qui puisse véritablement maintenir l'accord juste et parfait de la vertu », à condition, bien sûr, que le souverain soit un philosophe ! Mais selon l'adage *corruptio optimi pessima*, la tyrannie, dégradation de la monarchie, est le pire des régimes, et le tyran est abhorré de Plutarque autant que de Platon[1].

Comme Platon encore, Plutarque s'est intéressé activement toute sa vie à la politique[2], mais dans des condi-

1. Voir par exemple la *Vie de Dion*, 9, 3-8, et la *Vie d'Aratos*, 26, 1-5.

2. Il a écrit deux courts traités (il est vrai que le second nous est parvenu mutilé à la fin), qui ne manquent pas d'intérêt : *Qu'un philosophe doit surtout s'entretenir avec les princes*, Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι (776 B-779 C), et *A un prince mal éduqué*, Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον (779 D-782 F). On remarquera surtout, dans le premier de ces traités, 776 C, un bel éloge de la philosophie : « La tâche du philosophe n'est pas celle du sculpteur, qui, selon Pindare [*Ném.*, 5, v. 1], « représente des personnages dressés sur leur base et immobiles ». Non, la philosophie veut au contraire donner la vie à ce qu'elle touche. Elle veut faire des êtres animés et propres à l'action. Elle munit les

tions évidemment bien différentes, à cause de la situation générale de la Grèce, qui avait tellement changé entre le IVe siècle avant J.-C. et le Ier après. Son testament en ce domaine est le traité *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, où il écrit notamment, 14, 791 C : « C'est se tromper que de croire qu'il en soit de la politique comme d'une guerre ou d'une expédition maritime, de croire que tout doive cesser quand le but est atteint. Les fonctions publiques ne sont pas une *liturgie* ayant une utilité déterminée ; il s'agit de la vie entière d'un homme pacifique, ami de la cité, ami de l'intérêt général, et organisé pour vivre tant qu'il le faudra dans l'exercice des charges civiques et de la société humaine (πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν). » L'activité politique ordonnée au bien public n'a donc pas d'autre terme que celui de la vie.

Parmi les ouvrages que Plutarque a consacrés à la politique, le plus remarquable est sans doute celui qui est intitulé *Préceptes politiques*, sorte de « lettre ouverte aux Grecs à l'époque de Trajan »[1]. Il est daté, au moins approximativement, par ces mots qu'on lit en 815 D : ἔναγχος ἐπὶ Δομετιανοῦ, donc peu après 96[2]. C'est une véritable mine de renseignements, non seulement sur

hommes de tendances puissantes et de jugements orientés vers l'utile, de penchants à l'honneur, à la prudence et à la grandeur... » Dans le second de ces traités, on lit, 780 E-F : « La justice est le but de la loi, la loi est l'œuvre du souverain, et le souverain représente Dieu, le suprême organisateur. Il n'est pas nécessaire qu'un Phidias façonne une image de ce Dieu, non plus qu'un Polyclète ou un Myron ; c'est le souverain lui-même qui réalise par sa vertu la ressemblance avec Dieu, et qui forme, entre toutes les statues, la plus agréable à voir et la plus digne de la divinité. Comme à la voûte céleste Dieu attacha le soleil pour que cet astre fût sa magnifique image, de même, dans les cités, le chef est l'imitation de Dieu, son lumineux reflet. » On reconnaît là les idées de Platon sur le roi-philosophe.

1. Cette expression est de Sœur Thérèse Renoirte, qui a publié en 1951 une intéressante étude sur ce traité, étude dont j'ai rendu compte dans *L'Ant. Class.*, 21, 1952, p. 162-164.

2. Thérèse Renoirte, *Les Conseils pol. de Plut.*, p. 112, date avec vraisemblance de 102-107 cet ouvrage.

l'attitude et l'activité de Plutarque dans le domaine civique, mais aussi sur la vie des cités grecques dans l'empire romain[1]. Ici, Plutarque seul nous intéresse, et l'on discerne aisément, à travers les nombreux conseils qu'il donne sur la manière de participer aux affaires publiques, son idéal fait de mesure, de droiture, de dévouement et de bonté pour les hommes, les défauts à éviter étant l'ambition personnelle et l'amour de l'argent. Le mot qui résume le mieux un tel idéal est φιλανθρωπία, cette vertu à la fois humaine et divine, Apollon par exemple étant éminemment le dieu « philanthrope », φιλανθρωπότατος[2].

Plutarque peut paraître aux lecteurs des *Vies* un auteur uniquement tourné vers le passé, vers l'Athènes de Solon, de Thémistocle, de Périclès. Ici, l'on constate qu'il était un homme de son temps et tenait le plus grand compte de la situation de la Grèce, alors dominée, militairement et politiquement, par Rome. L'autonomie des cités est réelle, mais contenue en d'étroites limites. Les chapitres 18 et 19 de ses *Préceptes politiques*, de 814 C à 816 A, définissent l'attitude à avoir en face des magistrats romains : « Il ne suffit pas de se mettre soi-même, ainsi que sa ville, à l'abri de tout reproche de la part des maîtres (πρὸς τοὺς ἡγεμόνας) ; on aura soin aussi de se ménager l'amitié de quelques personnages parmi ceux qui ont le plus de crédit, comme les fermes soutiens de votre administration. Car les Romains sont des amis politiques très dévoués, et si, loin de profiter pour soi de cette faveur des grands, on imite un Polybe, un Panaitios[3], qui firent tourner à l'utilité de leur patrie la

1. Voir H. Bengtson, *Die Welt als Geschichte*, 10, 1950, p. 86-97 : *Das politische Leben der Griechen in der römischen Kaiserzeit.*

2. Cf. Hubert Martin, *Amer. Journ. Philol.*, 82, 1961, p. 164-175 : *The concept of* philanthropia *in Plutarch's Lives*, et J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, p. 43-52.

3. Panaitios de Rhodes, philosophe stoïcien et philologue du IIe siècle avant notre ère.

bienveillance que leur accordait Scipion, on contribue de la manière la plus glorieuse au bien public. » Mais il ajouta en 814 E sqq. : « Toutefois, l'homme politique, en même temps qu'il aura rendu et qu'il maintiendra sa patrie fidèle aux puissants (τοῖς κρατοῦσιν), n'ira pas contribuer à la rabaisser davantage. La jambe étant déjà prise, il n'ira pas lui mettre la corde au cou, comme le font certains qui défèrent aux maîtres les petites affaires non moins que les grandes. Ces gens-là font injure à la subordination, ou plutôt ils privent leur patrie de toute forme de vie collective en la rendant pusillanime, tremblante et incapable de toute initiative. » On sent ici que Plutarque n'est pas un *Graeculus* servile devant les Romains et que, tout en reconnaissant leur indiscutable suprématie, il entend bien garder, et faire garder en face d'eux, la fierté inaliénable de l'Hellène et sa dignité qui exclut les rapports d'esclave à maître, mais admet raisonnablement comme un fait la hiérarchie établie par l'histoire.

Il reconnaissait d'ailleurs loyalement l'inestimable bienfait que constituait la *pax romana*. Dans son dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, 28, en 408 B, il écrit : « Aujourd'hui les affaires pour lesquelles on consulte le dieu (Apollon) dénotent une tranquillité dont, pour ma part, je me réjouis et me félicite ; car il règne une grande paix et un grand calme (πολλὴ γὰρ εἰρήνη καὶ ἡσυχία) ; toute guerre a cessé ; on ne voit plus d'émigrations ni de révoltes, plus de tyrannies, plus de ces autres maladies et fléaux de la Grèce, qui réclamaient en quelque sorte l'action de remèdes nombreux et extraordinaires. Pour l'oracle, plus rien de compliqué, de secret, ni de redoutable... : on lui demande si l'on doit se marier, faire telle traversée, prêter de l'argent, et les consultations les plus importantes des cités ont trait à la récolte, à l'élevage, à la santé. » Heureux vraiment les hommes de ce temps[1] !

1. L'époque de Plutarque correspond exactement à l'apogée de

Quand il écrivait ces lignes, Plutarque était prêtre d'Apollon à Delphes depuis de nombreuses années, depuis plusieurs « Pythiades »[1]. Dans son traité *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, 17, 792 F, on lit : « Tu sais que je suis prêtre d'Apollon Pythien depuis un grand nombre de Pythiades. Pourtant, tu ne me dirais pas : « Assez longtemps, Plutarque, tu as assisté à des sacrifices, à des processions, à des chœurs. Le temps est venu, maintenant que tu es vieux, de déposer la couronne [insigne du prêtre], et d'abandonner le sanctuaire prophétique en raison de ton âge ». »

On a vu plus haut que Plutarque revint s'établir à Chéronée autour de l'année 90, semble-t-il, vers l'âge de quarante-cinq ans. C'est sans doute peu après cette date qu'il accepta la prêtrise à Delphes[2].

En Phocide, à Delphes, au cœur du Parnasse, au pied de deux hautes falaises abruptes, les « Phédriades », s'établit, au moins dès le VIIIe siècle avant J.-C., un sanctuaire promis à un immense rayonnement[3]. On y

l'empire romain. C'est celle qu'a choisie Jérôme Carcopino pour décrire *La vie quotidienne à Rome*, comme il l'a écrit dans l'Avant-propos de ce livre, p. 9-10 : « Je m'en tiendrai délibérément à la génération qui, née à la fin du principat de Claude ou au début du règne de Néron, vers le milieu du Ier siècle après Jésus-Christ, a pu atteindre les années de Trajan (98-117) et d'Hadrien (117-138). Elle a vu l'apogée de la puissance et de la prospérité romaines. Elle a assisté aux dernières conquêtes que les Césars aient accomplies : celle de la Dacie (106), qui a déversé sur l'Empire le Pactole des mines d'or transylvaines ; celle de l'Arabie (106), qui, complétée par les succès de la campagne parthique (115), fit affluer... les richesses de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Dans l'ordre matériel, elle s'est donc haussée au degré supérieur des anciennes civilisations. » Telle était la Rome qu'a connue Plutarque.

1. Espaces de quatre ans entre deux célébrations de la fête pythique qui était « pentétérique » comme la fête olympique.

2. D'après J. Jannoray, *Rev. Ét. Anc.*, 47, 1945, p. 57, note 1, et p. 257, Plutarque serait devenu prêtre de Delphes entre 85 et 90, C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 136, place cet événement « after 96 (possibly earlier) ».

3. D'après G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux* (1976), p. 20 et 36, le sanctuaire existait au début du IIe millénaire, et le Kouros (Apollon) est apparu au VIIIe siècle.

adora d'abord une divinité primordiale, la Terre personnifiée, qui rendait là des oracles, *Gaïa prôtomantis*[1]. Apollon, fils de Zeus, lui succéda comme maître du lieu et de l'oracle, peut-être dès le VIIIe siècle[2]. C'est en tout cas au VIe siècle que la renommée de l'oracle atteignit son point le plus haut, franchissant même, d'après Hérodote, les limites du monde grec jusqu'à la Lydie du roi Crésus[3]. Apollon Pythien joua un grand rôle notamment dans la colonisation grecque. Au cours de toute l'époque classique, l'influence religieuse, et aussi politique, de l'oracle reste grande, comme on le constate par l'importance des questions posées et par le nombre des réponses conservées[4], et aussi par le témoignage de Platon, qui conseille, pour tout ce qui concerne les rites, les cultes et les fondations de villes, de s'en référer à « ce dieu, interprète ancestral de la religion, qui siège au centre et au nombril de la terre pour guider le genre humain »[5]. Cette sorte de « recommandation » de Platon en faveur de l'oracle de Delphes fut peut-être déterminante pour la décision de Plutarque, disciple du philosophe qu'il appelle « divin », d'accepter la prêtrise delphique.

La période hellénistique marqua un certain fléchisse-

1. Au début des *Euménides* d'Eschyle, v. 1-2, la Pythie commence ainsi sa prière : Πρῶτον μὲν εὐχῇ τῇδε πρεσβεύω θεῶν | τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν. Voir P. de La Coste-Messelière et R. Flacelière, *Bull. Corr. Hell.*, 54, 1930, p. 283-295 : *Une statue de la Terre à Delphes.*

2. Voir le livre de Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique* (1954 ; réédition en 1972), dont la première partie s'intitule : *L'installation d'Apollon à Delphes.* Mais il faut y ajouter les remarques critiques de Pierre Amandry, *Rev. Philol.*, 30, 1956, p. 268-282.

3. Voir Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955), R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote* (1956), et surtout G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux.*

4. Cf. H. W. Parke-D. E. W. Wormell, *The Delphic oracle* (1956), vol. II : *The oracular responses.* Voir mon compte rendu, *Rev. Philol.*, 32, 1958, p. 261-267.

5. Platon, *Rép.*, 4, 427 b-c : Οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιοῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται. Voir aussi id., *Lois*, 5, 738 b.

ment de l'influence delphique, correspondant à un affaiblissement de la foi traditionnelle, et, à partir du IIe siècle avant notre ère jusqu'à l'époque impériale, ce fut une longue décadence[1] : « De Sylla à Néron, qui tous deux ont pillé Delphes, le sanctuaire a traversé la période la plus lamentable peut-être qu'il ait connue avant la fin du monde antique. Tout l'atteste, la rareté et la pauvreté des monuments, la gravure maladroite et déplaisante des quelques textes épigraphiques qui aient subsisté. Puis, avec les empereurs Flaviens, surtout Domitien, commence une ère de prospérité et d'éclat. C'est une vraie renaissance, surtout de Trajan à Marc-Aurèle »[2]. A cette renaissance, Plutarque s'associa très activement, à la fois comme prêtre du dieu et comme *épimélète* des Amphictyons[3].

Donc Plutarque, devenu citoyen de Delphes comme il l'était aussi d'Athènes et de Rome, prendra fréquemment, à partir de Chéronée, à travers les sentiers de montagne, le chemin du sanctuaire d'Apollon pour y accomplir ses fonctions de prêtre, d'épimélète, peut-être aussi de *proèdre* (président) des Amphictyons et d'*agonothète* (organisateur des concours pythiques). Comme l'a écrit mon maître Émile Bourguet, qui fut l'un des artisans les plus dévoués et les plus heureux des grandes fouilles (1893-1903) de l'École française d'Athènes sous la direction de Théophile Homolle : « Il m'est arrivé, à moi aussi, dans les sentiers au pied du Parnasse, au-delà d'Arachova, non loin du carrefour sinistre où Œdipe, dit-on, tua son père, de rencontrer un vieillard en qui j'ai voulu reconnaître un instant le bon Plutarque

1. Voir par exemple R. Flacelière, *Bull. Corr. Hell.*, Suppl. IV (1977), p. 159 sq. : *Cicéron à Delphes?*

2. E. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, p. 28 sq.

3. Voir ci-dessus la dédicace d'une statue d'Hadrien, citée p. XXXII, note 4, à propos de son nom romain Μέστριος. Sur les épimélètes des Amphictyons, voir J. Pouilloux, *Mél. P. Wuilleumier* (1980), p. 281-300.

allant de Chéronée à Delphes pour remplir ses devoirs de prêtre »[1].

Comme prêtre d'Apollon Pythien, Plutarque avait un collègue, car les prêtres nommés à vie (διὰ βίου) étaient toujours deux, et il nous apprend lui-même le nom de ce collègue : Εὐθύδημον τὸν συνιερέα[2]. Or, nous constatons qu'en 125 une nouvelle statue d'Hadrien fut offerte « par le prêtre d'Apollon Pythien Titus Flavius Aristotimos suivant une décision des Amphictyons et des Delphiens »[3]. On a voulu conclure de là que Plutarque était mort dans l'intervalle, entre 119 et 125. Pour ma part, je n'en crois rien, et je crois avoir montré la faiblesse de l'argumentation de C. P. Jones sur ce point dans une communication intitulée *Hadrien et Delphes*[4]. A mon avis, Plutarque a vécu jusqu'aux environs de 127 ; il n'était alors octogénaire que depuis peu d'années[5].

L'Amphictyonie pylaeo-delphique, dont Plutarque fut certainement épimélète et peut-être proèdre et agonothète, était un groupement religieux, une sorte d'association de nombreux peuples de la Grèce centrale au-

1. E. Bourguet, *Les ruines de Delphes*, p. 10. — Sur Delphes, il faut voir le splendide ouvrage de Pierre de la Coste-Messelière, avec des photographies de Georges de Miré : *Delphes*, éditions du Chêne, Paris, 1943. En ce qui concerne particulièrement l'oracle, voir le livre de G. Roux, déjà cité p. XLVI, note 3 ; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, 1950 ; R. Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle au temps de Plutarque*, dans les *Annales de l'École des Hautes-Études de Gand*, II, 1938, p. 69-107, et *Le délire de la Pythie est-il une légende?*, dans la *Rev. Ét. Anc.*, 52, 1950, p. 306-324. Il ne faut pas oublier que, comme prêtre d'Apollon, Plutarque était en quelque sorte le « supérieur » de la Pythie, et connaissait donc mieux que personne les conditions dans lesquelles fonctionnait l'oracle.

2. *Quaest. Conv.*, 700 E.

3. *Syll.*³, 835 B, texte qu'il faut comparer à *Syll.*³, 829 A, reproduit ci-dessus, p. XXXII, note 4, où Plutarque, vers 119, était nommé comme prêtre (cf. J. Pouilloux, *Fouilles de Delphes*, 3, 4, n° 472, p. 153, note 1).

4. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1971, p. 168-185, particulièrement à partir de la p. 179.

5. On sait d'ailleurs (mais ceci n'est certes pas un argument) que les μακρόβιοι furent nombreux dans la Grèce antique.

tour de deux sanctuaires de cette région : celui de Déméter à Anthéla, près des Thermopyles, et celui d'Apollon à Delphes, qui devint le plus important. Cet organisme international à vocation religieuse aurait pu jouer un rôle politique essentiel dans l'histoire de l'Hellade, s'il était parvenu à surmonter les dissensions internes des peuples qui le composaient. Quelques-uns durent l'espérer à certains moments de l'époque classique, après la bataille de Platées[1], puis avant celle de Chéronée (338), lorsque fut frappée la monnaie amphictyonique d'argent, avec la légende Ἀμφικτιόνων et les effigies des deux divinités des sanctuaires fédéraux : Déméter et Apollon, celui-ci assis sur l'*omphalos*[2]. En fait, les attributions de l'Amphictyonie, en dépit de tentatives avortées, restèrent toujours essentiellement religieuses. Le collège des vingt-quatre *hiéromnémons*, qui se réunissait deux fois par an, au printemps et à l'automne, devait en premier lieu veiller à l'organisation, tous les quatre ans, des concours pythiques, et il avait compétence pour l'entretien des édifices sacrés, pour l'accueil des *théores* et des simples pèlerins, pour la remise en état des routes conduisant au sanctuaire[3].

La Souda dit que Trajan éleva Plutarque au consulat, c'est-à-dire sans doute qu'il lui fit envoyer les *ornamenta consularia*, décision hautement honorifique, mais dénuée de portée pratique, et qu'il ordonna aux magistrats romains d'Illyrie (?) de solliciter ses conseils[4]. Quant à Eusèbe, il affirme qu'en 119-120 « le philosophe Plu-

1. Voir R. Flacelière, *Rev. Ét. Anc.*, 55, 1953, p. 19-28 : *Thémistocle, Sparte et l'Amphictyonie delphique.*
2. Cf. C. Dunant et J. Pouilloux, *Bull. Corr. Hell.*, 76, 1952, p. 57-60.
3. Voir par exemple G. Daux, *Les grands Amphictyons* (*Permanence de la Grèce, Cahiers du Sud*, 1948, p. 51-60) ; R. Flacelière, *Un organisme international dans la Grèce antique, l'Amphictyonie pylaeo-delphique* (*L'information historique*, 1953, p. 127-133).
4. Souda, *s. v.* Πλούταρχος Χαιρωνεύς.

tarque de Chéronée, devenu vieux, fut chargé par l'empereur (Hadrien) de gouverner la Grèce »[1].

E. Groag croit que Plutarque fut effectivement procurateur d'Achaïe[2], et K. Ziegler incline à accepter ces notices de la Souda et d'Eusèbe[3]. Pour ma part, j'ai marqué quelque scepticisme à cet égard[4], mais je me demande aujourd'hui si je n'ai pas eu tort. Après tout, non seulement Plutarque avait des amis très haut placés et jouissant de la faveur impériale, tel Sosius Senecio, mais encore, après s'être montré pour le moins réticent à l'égard des Flaviens, qui semblent s'être intéressés assez peu aux provinces orientales de l'Empire et notamment à la Grèce, il éprouva sympathie, estime et admiration pour Trajan et pour Hadrien[5]. Je crois même probable, d'une part, que la dédicace à Trajan des *Apophtegmes de rois et de généraux* (172 B-208 A), bien qu'on la considère généralement comme apocryphe ainsi que le recueil qui la suit, est bien de la main de Plutarque[6], et, d'autre part, que le nom d'Hadrien, cet « archéologue couronné », doit être restitué, dans un contexte très laudatif pour cet empereur, à la fin du dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, 29, 409 C.

Il importe, je crois, de citer ce passage capital, où s'exprime, si l'on peut dire, le testament delphique de Plutarque. La véracité des oracles lui paraît prouvée

1. Eusèbe, *Chronologie*, année 120 de notre ère, éd. Schoene, 2, p. 164 sq. = Georges le Syncelle, p. 659 Dind. = 426 Mosshammer.
2. E. Groag, *Die römischen Reichsbeamten von Achaïa bis auf Diokletian* (1939).
3. K. Ziegler, col. 658 sq.
4. Dans le tome I des *Vies* de Plutarque, C. U. F., p. XVIII. Voir D. Babut, *Histoire et réflexion morale dans l'œuvre de Plutarque*, *Rev. Ét. Gr.*, 88, 1975, p. 206 sq., et R. H. Barrow, *Plut. and his times*, p. 50.
5. Voir H. Bengtson, *Das polit. Leben der Griechen in der röm. Kaiserzeit* (*Welt als Geschichte*, 1950), p. 89 sq., et R. Flacelière, *Rome et ses empereurs vus par Plutarque*, *L'Ant. Class.*, 32, 1963, p. 40 sqq.
6. Cf. R. Flacelière, *Trajan, Delphes et Plutarque*, dans le *Recueil Plassart* (1976), p. 97-103.

par la renaissance visible du sanctuaire d'Apollon. Au terme d'une visite de ce sanctuaire, au cours de laquelle, à propos de chaque offrande rencontrée, a été débattue la question du prophétisme apollinien, un certain Théon, qui à mon avis n'est qu'un pseudonyme de Plutarque lui-même, s'écrie : « Voyez plutôt de vos yeux combien de monuments se dressent qui n'existaient pas auparavant, et combien d'autres, ruinés et détruits, ont été restaurés ! Comme les arbres vigoureux font surgir de nouvelles floraisons, Delphes, de même, fait grandir et croître avec elle la Pylaia[1], qui, grâce aux ressources venues d'ici, s'orne d'édifices sacrés, de salles de réunion, de fontaines et prend un aspect et un développement qu'elle n'a jamais connus auparavant dans un espace de mille années. Ceux qui habitent près du Galaxion en Béotie reconnurent la présence du dieu à une abondance extraordinaire de lait..., mais à nous, ce sont des signes plus magnifiques, plus forts et plus clairs que ceux-là qu'il prodigue, en créant, pour ainsi dire, d'un sol auparavant desséché, pauvre et désertique, l'abondance, la magnificence et la gloire. Sans doute je m'applaudis, pour ma part, d'avoir contribué avec zèle au succès de ces entreprises, en compagnie de Polycratès et de Pétraios[2], et j'applaudis celui qui a été notre guide dans la conduite de ces affaires, qui lui-même en médite et en pré-

1. La Pylaia, c'est le sanctuaire de Déméter à Anthéla, près des Thermopyles, patronné, comme celui d'Apollon à Delphes, par l'Amphictyonie *pylaeo*-delphique : voir G. Daux, *Rev. Arch.*, 1930, 1, p. 3-18.

2. C'est évidemment en qualité d'épimélètes des Amphictyons que Polycratès et Pétraios, amis de Plutarque, ont collaboré avec lui à la restauration du sanctuaire apollinien de Delphes. Lui-même, nous le savons, exerça cette charge (voir ci-dessus le texte cité p. XXXII, note 4). Polycratès, originaire de Sicyone, à qui Plutarque dédia sa *Vie d'Aratos* le Sicyonien, fut « archiprêtre et helladarque à vie de l'Achaïe » (*Syll.*³, 846) ; nous devons supposer qu'il fut aussi épimélète des Amphictyons. Cela est attesté pour Pétraios d'Hypata, ἀρχιερεύς et deux fois agonothète des concours pythiques (*Syll.*³, 825 A-C) ; cf. *Quaest. Conv.*, 674 F (ἐν Πυθίοις... παρὰ τὸ δεῖπνον, ἑστιῶντος ἡμᾶς Πετραίου τοῦ ἀγωνοθέτου).

pare presque tous les détails, ⟨l'empereur Hadrien César⟩[1]. Mais il n'est pas possible qu'un changement aussi grand, aussi complet ait eu lieu en si peu de temps par le soin des hommes seuls, sans la présence d'un dieu qui confère à l'oracle son autorité divine ».

Plutarque était donc plein de ferveur et de foi dans la puissance de son dieu Apollon Pythien, plein aussi de confiance (illusoire) dans l'avenir de l'oracle et du sanctuaire lorsqu'il termina sa longue vie. Les Amphictyons, estimant qu'il avait bien mérité d'eux-mêmes, de la ville de Delphes et de sa petite patrie béotienne, décidèrent qu'un « hermès » lui serait élevé par les citoyens des deux villes qu'il avait le plus aimées, et le distique élégiaque qui constituait la dédicace, gravée sur le marbre, de cet hermès, est parvenu jusqu'à nous :

« Delphes et Chéronée ont honoré Plutarque
Pour obéir à un décret des Amphictyons. »[2]

La tradition philosophique se continua dans la famille de Plutarque grâce à son fils Autobule et à son neveu, Sextus de Chéronée, et, après celui-ci, pendant plusieurs générations[3]. Or Sextus de Chéronée eut un illustre élève, le futur empereur Marc-Aurèle (161-180), qui devait réaliser, trente ou quarante ans après la mort de Plutarque, le vieux rêve de Platon relatif au souverain-philosophe. Marc-Aurèle, dans le livre qu'on appelle ses « Pensées », a tracé un portrait de son maître Sextus[4] :

« De Sextus : la bienveillance et l'exemple d'une fa-

1. Pour cette mienne restitution du nom d'Hadrien dans une lacune des manuscrits, voir les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1971, p. 185.

2. *Syll.*[3], 843, note 1 : Δελφοὶ Χαιρωνεῦσιν ὁμοῦ Πλούταρχον ἔθηκαν | τοῖς Ἀμφικτυόνων δόγμασι πειθόμενοι.

3. Voir *Syll.*[3], 844 A-B, 845.

4. En I, 9, où les mots καὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ κατὰ φύσιν ζῆν semblent indiquer que Sextus était stoïcien, plutôt que platonicien comme son oncle Plutarque. D'ailleurs on sait que Marc-Aurèle lui-même fera profession de stoïcisme.

mille patriarcale ; la conception de ce qu'est la vie conforme à la nature ; la gravité exempte d'affectation ; la sollicitude sans cesse en éveil sur les désirs de ses amis ; la tolérance à l'égard des sots ; l'art de s'accommoder à toute sorte de gens (aussi son commerce les charmait-il mieux que n'eût pu le faire aucune flatterie, tout en leur inspirant pour lui, au même moment, le plus profond respect) ; l'habileté à découvrir avec précision et méthode, et à disposer en bon ordre les principes nécessaires à la conduite de la vie ; n'avoir jamais présenté même l'apparence de la colère ni d'aucune autre passion, mais posséder un caractère très calme et, tout ensemble, très affectueux ; la facilité à louer, mais discrètement ; de vastes connaissances sans pédanterie. »

Ne dirait-on pas un portrait de Plutarque lui-même?

2. L'ÉRUDIT

> A cette époque je m'adonnais avec passion à l'étude des mathématiques[1] (*Sur l'E de Delphes*, 7, 387 F).

Ce chapitre n'est pas intitulé « le savant », parce que ce mot a une autre résonance que le grec σοφός. Plutarque d'ailleurs est plutôt un homme épris de savoir, un φιλόσοφος, qu'un homme qui prétend tout savoir. Il s'est instruit de toutes les sciences de son temps, et sa culture scientifique n'est pas moins remarquable que sa culture littéraire, historique et philosophique. Cependant, à notre connaissance, il n'a fait aucune découverte, bien qu'il soit certainement, comme nous disons aujourd'hui, un « chercheur ». Pour les sciences physiques et biologiques, par exemple, encore qu'il émette parfois des opinions qui semblent bien lui être personnelles, il suit d'ordinaire Aristote et l'école péripatéticienne. Sa curiosité[2], cette vertu qui est au principe de toute science, était immense, et il l'a satisfaite d'abord dans les innombrables livres qu'il a pu lire. Il s'est interrogé sur beaucoup de passages de ses lectures, comme on le voit notamment dans les neuf livres de ses *Propos de table*. Mais il ne semble pas avoir fait progresser lui-même les connaissances scientifiques de son temps. Il fut un « honnête homme » au sens du XVIIe siècle, un véritable érudit, très informé et très éclairé. Il réalisa parfaitement en lui l'idéal du πεπαιδευμένος ἀνήρ.

1. D'après Platon, qui fut maître à penser de Plutarque, *Lois*, 7, 817 e, les mathématiques comprennent l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie.

2. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans son traité *De curiositate*, dont le titre grec Περὶ πολυπραγμοσύνης correspond seul au contenu de l'ouvrage. Voir J. Dumortier, éditeur des *Œuvres morales*, 27-36, C. U. F., VII[1], p. 261, note 1 : « Aulu-Gelle (XI, 16) se plaignait déjà de la difficulté de rendre en latin le terme πολυπραγμοσύνη ».

Pour ses *Vies*, il a été considéré longtemps, bien à tort, comme un simple compilateur. En réalité, dans chaque biographie, il a tenu compte d'une documentation considérable, qu'il trouvait d'abord dans les livres, mais aussi dans les monuments figurés et les inscriptions[1], et même dans les traditions orales[2], qu'il recueillait avidement. Nous avons vu[3] qu'il n'hésitait pas à se rendre à Sparte pour s'y instruire sur Lycurgue ou Agésilas. Nous n'avons pas ici à revenir là-dessus[4], mais seulement à nous demander si, dans les traités des *Œuvres morales* qui ont un contenu historique, Plutarque a utilisé la même méthode que pour écrire ses *Vies*. A priori, cela paraît probable.

Dans sa jeunesse, il devait ressembler intellectuellement à ces jeunes gens de Platon, toujours désireux de s'instruire auprès de Socrate. Lui-même, à l'imitation du fondateur de l'Académie, nous en présente du même genre dans ses propres dialogues, par exemple ce sympathique Diogénianos de Pergame à qui l'on fait visiter le sanctuaire delphique d'Apollon dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, et dont on dit : « Est-ce quelqu'un qui se plaît particulièrement à regarder et à écouter, cet étranger? — Dis plutôt qu'il est passionné pour la

1. Dans la *Vie d'Aristide*, 5, 10, on constate que Plutarque a consulté les listes d'archontes gravées sur la pierre.

2. Voir la *Vie de Cimon*, chap. 1-2, où Plutarque raconte l'histoire de Damon d'après une tradition locale de Chéronée. — M. Cuvigny m'écrit : « Plutarque semble parfaitement informé de tout ce qui a été écrit sur tout. Y. Vernière, *Symboles et mythes*, p. 88, cite Cherniss qui écrit, dans son édition du *De facie*, que ce traité contient un exposé remarquable des connaissances de son temps en matière d'astronomie, de cosmologie et d'optique. De même J. Hani a bien montré la conscience avec laquelle Plutarque s'est informé sur la religion égyptienne ».

3. Ci-dessus, p. XXXVIII.

4. Voir mon rapport, *État présent des études sur Plutarque*, dans les Actes du VII[e] *Congrès de l'Association G. Budé* (1968), p. 491-499 ; et la *Vie de Cicéron* (vol. XII des *Vies* dans la C. U. F.), Notice, p. 56-57.

science et l'étude »[1]. Les mots φιλοθεάμων et φιλήκοος sont d'ailleurs une réminiscence de Platon[2].

D'après H.-I. Marrou, « l'essentiel du programme de l'ἐγκύκλιος παιδεία, celui auquel se restreignent les philosophes, reste toujours constitué (à l'époque hellénistique, que l'époque romaine n'a fait que continuer) par l'ensemble des sept arts libéraux, que le Moyen Age devait hériter de la tradition scolaire de la basse Antiquité, et dont la liste, arrêtée définitivement vers le milieu du Ier siècle avant Jésus-Christ, entre Denys de Thrace et Varron, comprenait, on le sait, avec les trois arts littéraires, le *Trivium* des Carolingiens : grammaire, rhétorique et dialectique, les quatre disciplines mathématiques du *Quadrivium* : géométrie, arithmétique, astronomie et théorie musicale[3], dont la répartition était traditionnelle depuis Archytas de Tarente, sinon depuis Pythagore lui-même »[4].

Si, dans les études proprement littéraires, nous incluons l'histoire et si nous adjoignons au *Quadrivium* l'étude de la physique et des sciences naturelles, nous tenons une classification des différents genres de connaissances dont Plutarque fait montre dans son œuvre. Nous réserverons la grammaire et la rhétorique pour le chapitre 6, consacré ci-dessous à « l'écrivain », et la dialectique au chapitre 4, intitulé « le philosophe ». Restent donc à examiner ici la culture littéraire et l'érudition historique de Plutarque, puis ce qu'il sait de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie, de l'har-

1. *De Pythiae orac.*, 394 F. Voir la notice de mon édition des *Dialogues pythiques*, C. U. F., VI, p. 42.

2. Platon, *Rép.*, 5, 475 d : Οἵ τε γὰρ φιλοθεάμονες..., οἵ τε φιλήκοοι...

3. Nous avons vu plus haut, p. XIX, qu'Ammonios, étant stratège à Athènes, « présida l'examen des éphèbes portant sur la littérature, la géométrie, la rhétorique et la musique ».

4. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2e éd., p. 266 sqq.

monie musicale, et enfin des sciences physiques et naturelles.

La culture littéraire de Plutarque est immense et s'étend à tous les genres de poésie et de prose : en tête, bien sûr, Homère, dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* constituent une sorte de « Bible » laïque de la Grèce[1], Hésiode, tous les poètes tragiques, comiques et lyriques des époques classique et alexandrine, puis les prosateurs, à commencer par les historiens : Hérodote, Thucydide, Xénophon, Polybe, et, de façon prééminente, les philosophes : les Présocratiques, Platon, Aristote, et aussi les Stoïciens et les Épicuriens. Je n'ai énuméré que les plus grands noms, mais Plutarque cite aussi de très nombreux auteurs moins célèbres, dont certains ne nous sont même connus que par lui.

Nous disposons depuis 1959 d'un précieux instrument de travail, venu d'Amérique, qui est le catalogue des citations faites par Plutarque dans toute son œuvre, *Vies* et *Œuvres morales*[2]. Nous pouvons ainsi facilement relever dix-sept colonnes (à raison de quarante-sept références par colonne) de citations de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et quatorze colonnes en ce qui concerne Platon, qui, après Homère, est l'auteur le plus abondamment cité. Là apparaît aussi l'extraordinaire étendue des lectures de Plutarque ; c'est comme l'inventaire de sa bibliothèque. On peut également juger de la fidélité,

1. Voir Héraclite, *Allégories d'Homère*, éd. Félix Buffière, C. U. F., p. 1-2 : « Dès l'âge le plus tendre, à l'esprit naïf de l'enfant qui fait ses premières lectures, on donne Homère pour nourrice : c'est tout juste si, dès le maillot, on ne fait pas sucer à nos âmes le lait de ses vers... On peut dire que son commerce ne prend fin qu'avec la vie. » Voir aussi H.-I. Marrou, *op. cit.*, 31-44, où Homère apparaît vraiment comme « l'éducateur de la Grèce ».

2. *Plutarch's Quotations*, de William C. Helmbold et Edward N. O'Neil, publication de *The American Philological Association.* C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 83, note 12, a signalé quatre omissions, auxquelles j'ajoute celle de Charon de Lampsaque, cité en *Mul. virt.*, 255 A.

souvent très relative, de ses citations, réminiscences ou allusions incorporées à son texte. Il apparaît à l'évidence qu'il citait le plus souvent de mémoire. « Cette mémoire était prodigieuse, mais la confiance qu'il avait en elle ne l'était pas moins »[1], en sorte qu'il lui arrivait fréquemment de citer de façon inexacte, ou même de donner en deux endroits de son œuvre des citations quelque peu différentes d'un même vers ou d'une même phrase. Nous savons aussi qu'il aidait sa mémoire au moyen de recueils de citations établis par lui-même, ce qu'il appelle des ὑπομνήματα[2].

Pour ne prendre qu'un exemple, le seul dialogue *Sur l'amour*, ouvrage de taille moyenne (de 748 E à 771 E : 60 pages dans notre édition), contient des citations de vingt-sept auteurs, dans l'ordre alphabétique : Alcée, Anacréon, Archiloque, Ariston[3], Aristote, Bion, Chrysippe, Denys, Empédocle, Épicure, Eschyle, Euripide, Héraclite, Hésiode, Homère, Mélanippide, Ménandre, Parménide, Philippide, Philoxène, Phrynichos, Pindare, Platon, Sapho, Solon, Sophocle et Xénophane. Dans cette liste, des auteurs célèbres en côtoient d'autres beaucoup moins connus.

On a l'impression que Plutarque a tout lu et tout retenu. A Chéronée, cité de peu de ressources intellectuelles, il soupirait en songeant aux facilités qu'offrait à ses habitants une grande ville universitaire comme Athènes, où les bibliothèques étaient riches et les occasions de s'instruire en conversant ou en écoutant des conférences, nombreuses[4]. Ne doutons pas que, longtemps après la fin de ses études auprès d'Ammonios,

1. Helmbold et O'Neil, *op. cit.*, p. IX.
2. Cf. *De tranquillitate animi*, 464 F.
3. On hésite ordinairement entre Ariston de Céos et Ariston de Chios ; il faut penser aussi peut-être à Ariston d'Alexandrie : voir Italo Mariotti, *Aristone d'Alessandria* (Bologne, 1966), et le compte rendu de Jacques Brunschwig, *Rev. Ét. Anc.*, 70, 1968, p. 172-174.
4. Voir ci-dessus, p. XXII, la dédicace du dialogue *De E delph.* à son ami athénien Sarapion.

beaucoup de ses voyages à Athènes furent motivés par le désir d'y trouver des livres qu'il n'avait pas à Chéronée, et aussi d'y rencontrer philosophes, savants et érudits de toute sorte.

Plutarque, tout comme son maître Platon[1], fait souvent œuvre de critique littéraire. La *Comparaison d'Aristophane et de Ménandre* (853 A-854 D) nous est parvenue sous une forme à la fois abrégée et tronquée. Elle n'est pourtant pas négligeable. On y voit combien Plutarque, peu sensible au génie comique d'Aristophane, était choqué par les grossièretés et les trivialités de *Lysistrata* et des autres pièces, qui provoquaient chez lui l'indignation, la répulsion de l'homme bien élevé[2]. En revanche, Ménandre est loué sans réserve pour son style, son bon ton, son naturel et la variété des caractères qu'il porte à la scène. « Les gens de goût ne peuvent supporter Aristophane ; sa comédie ressemble à une courtisane sur le retour qui veut ensuite contrefaire la femme mariée, tandis que Ménandre a su, en compagnie des Grâces, se faire accueillir partout avec empressement, au théâtre, dans les conversations, à table ; tout le monde lit ses pièces, tout le monde les apprend par cœur, tout le monde veut les voir représenter. La Grèce n'a pas de merveilles dont la jouissance soit plus répandue. »

Cet éloge de Ménandre nous intéresse particulièrement aujourd'hui, alors que plusieurs pièces de « l'astre de la comédie nouvelle » viennent d'être retrouvées, partiellement ou en entier, grâce à de nouveaux papyrus[3]. Cependant, en dépit de ses préférences hautement affir-

1. Voir le livre de Paul Vicaire, *Platon critique littéraire* (1960).
2. On lit en 853 B : ὁ μὲν ἀπαίδευτος καὶ ἰδιώτης οἷς ἐκεῖνος (ὁ Ἀριστοφάνης) λέγει ἁλίσκεται · ὁ δὲ πεπαιδευμένος δυσχερανεῖ.
3. Voir par exemple R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 72, 1959, p. 370-376 : *Du nouveau sur Ménandre*, et *Rapport sur la comédie grecque*, dans les *Actes* du VII[e] Congrès de l'Association G. Budé, 1964, p. 333-349 ; les éditions de J.-M. Jacques dans la C. U. F. : Ménandre, 1[1], la *Samienne* ; 1[2], le *Dyscolos*.

mées, on constate que Plutarque, dans l'ensemble de son œuvre, cite un peu plus souvent Aristophane que Ménandre, en raison évidemment du grand intérêt historique que présentent les œuvres du poète comique du ve siècle[1].

Les *Commentaires sur Hésiode* et l'ouvrage *Sur la vie et la poésie d'Homère*[2] (ce dernier est regardé comme apocryphe, et pourtant ne me paraît nullement indigne de Plutarque) constituent une mine précieuse pour les philologues et les historiens de la poésie grecque.

Plutarque juge très minces les mérites littéraires des *Mémoires* d'Aratos, le grand Sicyonien, dont la valeur historique est si considérable et que nous connaissons grâce à lui[3]. Au contraire, l'œuvre d'Hérodote, dont il conteste âprement la véracité, lui paraît magnifique au point de vue littéraire[4], mais, à ses yeux, c'est justement ce charme indéniable du conteur qui trompe les lecteurs en les invitant à accepter pour vraies toutes les calomnies et les erreurs dont Hérodote, au dire de Plutarque, s'est rendu coupable. Nous y reviendrons ci-dessous (p. LXIV-LXVI).

De Xénophon il admire à la fois le style et la véracité, et n'a pour lui que des louanges[5].

Le véritable titre du dialogue *Sur les oracles de la*

1. Cf. Helmbold-O'Neil, *Plutarch's Quotations*, p. 7-8 et 51.

2. Première édition Teubner des *Moralia*, vol. VII, p. 51-98 et 329-462 ; voir K. Ziegler, col. 873 sq., et 874-878 ; et surtout les excellentes pages de D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 161-166 ; enfin, pour les *Commentaires sur Hésiode*, *Moralia*², Teubner, vol. VII, fr. 25-112.

3. Voir la *Vie d'Aratos*, 3, 3 : il s'agit d'une œuvre « écrite au milieu de ses luttes, à ses moments perdus et à la hâte, avec les premiers mots venus ».

4. Cf. *De Herodoti malignitate*, 854 E : Πολλοὺς μέν, ὦ Ἀλέξανδρε, τοῦ Ἡροδότου καὶ ἡ λέξις ὡς ἀφελὴς καὶ δίχα πόνου καὶ ῥᾳδίως ἐπιτρέχουσα τοῖς πράγμασιν ἐξηπάτηκε.

5. Notamment dans le *Vie d'Artaxerxès*, 8, 1 : « Cette bataille (de Counaxa) a été relatée par de nombreux auteurs, et Xénophon la met pour ainsi dire sous nos yeux, non pas comme un événement passé, mais comme une action en train de s'accomplir, de sorte qu'il passionne sans cesse son lecteur et le place au milieu du danger grâce à la description animée de son récit. »

Pythie est « Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers » : Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν. Plutarque y entreprend de montrer que la Pythie, en changeant ainsi la forme de ses oracles, s'est contentée de suivre l'évolution générale du langage, ce qui l'amène à donner un remarquable aperçu d'histoire littéraire, au chapitre 24, en 406 B-E : « L'emploi du langage ressemble à la circulation de la monnaie : lui aussi, c'est l'usage habituel et familier qui le consacre, et sa valeur diffère selon les époques. Il fut donc un temps où ce qui avait cours, en fait de monnaies du langage, c'étaient les vers, la musique et les chants : l'histoire et la philosophie tout entières et, en un mot, toute expression de sentiments et d'actions qui demandent un style un peu relevé, passaient dans le domaine de la poésie et de la musique. Car non seulement, tandis qu'il reste à peine aujourd'hui quelques connaisseurs, tout le monde alors, « les pâtres, les laboureurs, les oiseleurs », comme dit Pindare, écoutaient chanter avec ravissement, mais, par suite de cette aptitude à la poésie, c'était de la lyre et du chant que l'on se servait le plus souvent pour adresser des réprimandes, exprimer librement un avis ou une exhortation, tourner des apologues et des maximes ; enfin, les hymnes, les pièces, les péans en l'honneur des dieux, c'est aussi en musique qu'ils étaient composés, grâce à un talent naturel ou à une habitude acquise... Mais il survint dans le cours des choses et dans le tempérament des hommes un changement qui modifia la manière de vivre : l'usage, bannissant le superflu, supprimait les coiffures aux épingles d'or, enlevait les longues tuniques moelleuses ; c'est lui aussi sans doute qui fit couper les chevelures trop fières et qui dénoua le cothurne ; on prit la bonne habitude, en fait d'élégance, de ne rivaliser avec le luxe que par la simplicité... Le langage subit la même transformation et le même dépouillement : l'Histoire descendit de la poésie comme

d'un char, et c'est surtout grâce à la prose, et en allant à pied, qu'elle sépara la vérité de la légende ; la Philosophie, maintenant, préférait éclairer et instruire plutôt qu'éblouir. »

Plutarque apparaît aussi comme un critique d'art, en ce qui concerne l'architecture, la sculpture, la peinture et la musique.

Sa description des monuments de l'Acropole d'Athènes, au moment où on les construisait, est célèbre et mérite de l'être[1]. J'ai cité ci-dessus (p. XXVII) quelques lignes relatives au temple romain de Jupiter Capitolin, où l'on voit que Plutarque savait apprécier en connaisseur le galbe d'une colonne.

Dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, il consacre trois chapitres (2-4) à la patine des statues de bronze qui représentaient les amiraux lacédémoniens autour de Lysandre, monument par lequel commence la visite du sanctuaire d'Apollon Pythien. Cette patine semble extraordinaire à l'un des interlocuteurs, qui s'écrie : « Comme, à la couleur de leur peau, ces navarques ont l'air vraiment de se dresser au fond de la mer ! » Pour expliquer le phénomène, un débat s'engage, et la discussion « scientifique » qui suit a suscité de nombreux commentaires[2]. Il serait facile aussi de glaner çà et là des passages relatifs à des sculpteurs célèbres[3].

On peut en dire autant des peintres[4]. Les détails qu'il nous donne dans la *Vie d'Aratos*, 13, 1-5, sur l'école artistique de Sicyone sont fort précieux pour l'histoire de la peinture grecque.

1. *Vie de Périclès*, chap. 12-13.
2. Le dernier en date que je connaisse est celui de Jacques Jouanna, *Rev. Philol.*, 49, 1975, p. 67-71 : *Plutarque et la patine des statues à Delphes* (*Sur les oracles de la Pythie*, 395 B-396 C).
3. Par exemple, *Vie d'Alexandre*, 4, 1, à propos de Lysippe.
4. Dans la *Vie d'Alexandre* encore, en 4, 3, Plutarque semble bien critiquer un portrait d'Alexandre peint par l'illustre Apelle : « Il le peignit en porte-foudre, mais n'a pas reproduit la couleur (blanche) de son teint, qu'il a rendu trop brun et basané. »

Enfin, les nombreux endroits où il mentionne des instruments de musique : flûte ou cithare, montrent qu'il s'intéressait de près à l'art musical, et non pas seulement au point de vue des rapports numériques et de la spéculation mathématique appliquée à l'harmonie, comme nous le verrons un peu plus loin (p. LXXV), mais aussi comme simple auditeur capable de goûter et de faire sentir au lecteur de belles mélodies[1]. Mais le traité *De la musique*, qui figure dans la collection des *Œuvres morales*, n'est pas de Plutarque[2].

L'essentiel du long traité *Sur la malignité d'Hérodote*, dédié à Alexandros[3], ne consiste certes pas dans l'appréciation des qualités littéraires du récit fait par ce conteur extraordinaire que fut le Père de l'histoire (voir ci-dessus, p. LXI), mais dans la critique acharnée, âpre, minutieuse, tâtillonne de la manière dont Hérodote présente, ou plutôt déforme, les faits, en s'éloignant sur de nombreux points de la réalité[4]. A Hérodote, Plutarque oppose Éphore et Thucydide à propos de Thémistocle (5, 855 F) et, plus loin, à propos d'Érétrie, Lysanias de Mallos et Charon de Lampsaque (24, 861 C). Ses immenses lectures historiques lui permettaient de telles confrontations. Mais, le plus souvent, au cours de son examen des neuf livres d'Hérodote, il se contente de dénoncer des invraisemblances et des contradictions internes.

Il me paraît utile, pour rendre sensibles le ton mordant et la violence polémique de cet ouvrage, de citer presque

1. Voir par exemple la *Vie de Démétrios*, 53, 5, et surtout le dialogue *Sur l'E de Delphes*, 21, 394 B-C, *De virtute mor.*, 443 A.

2. Voir F. Lasserre, *Plutarque, De la musique* (*Bibl. Helv. Rom.*), 1954, et mon compte rendu de ce livre dans *L'Ant. Class.*, 24, 1955, p. 490-492.

3. Il s'agit certainement du sophiste T. Φλάβιος Ἀλέξανδρος d'Hypata, connu par l'épigraphie : voir J. Pouilloux, *Rev. Ét. Gr.*, 80, 1967, p. 379-384.

4. Voir Ph.-É. Legrand, *Mélanges Glotz*, 2, p. 535-537 : *De la « malignité » d'Hérodote.*

en entier le dernier chapitre (43, 873 E-874 C) : « Quatre batailles furent alors livrées aux barbares. A celle de l'Artémision, Hérodote prétend que les Grecs se dérobèrent par la fuite. Lors du combat des Thermopyles, pendant que leur général, leur roi, affrontait le péril, ils restaient chez eux, dit-il, et, pleins d'insouciance, ils célébraient la fête olympique et les Carnéia. Dans son récit de l'affaire de Salamine, il consacre autant de place à parler de la reine Artémise qu'à raconter tout le combat naval. Enfin, à Platées, selon lui, les Grecs restèrent inactifs et ignorèrent jusqu'au bout qu'une bataille se livrait ; cela se serait passé comme dans la *Batrachomyomachie*, cette épopée plaisante et burlesque de Pigrès[1], les combattants s'étant mis d'accord pour lutter en silence et n'être pas entendus des autres ! Quant aux Lacédémoniens eux-mêmes, on dirait qu'ils ne se montrèrent nullement supérieurs en courage aux barbares, qui ne furent vaincus que parce qu'ils combattaient sans les armes et l'équipement de l'hoplite... Que reste-t-il donc de glorieux et de grand pour les Grecs à la suite de ces batailles, si les Spartiates luttaient contre des hommes insuffisamment armés, si les autres Grecs qui étaient là ne s'aperçurent pas que le combat avait lieu, si les tombeaux que chaque peuple entoure d'honneurs funèbres se trouvent vides, si les inscriptions qui couvrent les trépieds[2] et les autels des dieux sont mensongères, si enfin le seul Hérodote a connu la vérité, tandis que les autres hommes qui estiment les Grecs ont été abusés par le renom de leurs succès d'alors, considérés comme de merveilleux exploits? Que dire?

1. La *Batrachomyomachie*, c'est la lutte imaginaire entre le peuple des rats et celui des grenouilles. Voir M. Croiset, *Hist. Litt. Gr.*, 1, 4e éd., p. 588 sq.

2. Plutarque pense évidemment d'abord au « trépied de Platées » offert dans le sanctuaire pythique d'Apollon, et dont la haute colonne « serpentine », où sont gravés les noms des peuples grecs qui prirent part à cette guerre, se trouve maintenant à Stamboul.

Qu'Hérodote est un habile écrivain, que son style est agréable, que ses récits sont pleins de charme, d'art et de fraîcheur, qu'il raconte « aussi bien que ferait un aède », non point « avec science »[1], mais avec grâce et harmonie. Ces qualités sans doute attirent et séduisent tout le monde, mais, de même que dans les roses on doit prendre garde à la cantharide, il faut se méfier de sa tendance à la médisance et à la calomnie, qui se cache sous des apparences polies et délicates. Autrement, nous accepterions à notre insu, sur les peuples et sur les héros les meilleurs et les plus grands de la Grèce, des opinions extravagantes et fausses ».

L'opuscule intitulé *Prouesses de femmes* pose un problème particulier. Sur les vingt-sept anecdotes qu'il rapporte, dix-neuf figurent dans les livres 7 et 8 des *Stratègèmata* de Polyen, ouvrage écrit en 162, donc plus de trente ans après la mort de Plutarque. Wyttenbach et tous les philologues d'autrefois admettaient comme une évidence que Polyen avait emprunté ces dix-neuf histoires au recueil de Plutarque. La moderne *Quellenforschung* devait changer cela : Otto Knott, en 1884, décréta que les similitudes entre Polyen et Plutarque devaient s'expliquer par le fait que les deux auteurs avaient puisé, indépendamment l'un de l'autre, à une même source. Plutarque mentait donc quand il proclamait l'originalité de son choix dans la Préface de cet ouvrage, dédié à une femme, Cléa, archiprêtresse des *Thyiades* de Delphes (242 E-243 E) : « Les exemples trop fréquemment cités, je les omettrai ici ; je m'attacherai seulement aux actions mémorables qui ont été passées sous silence par mes prédécesseurs. » Cela donnait à penser qu'il avait fait appel à ses immenses lectures pour établir une anthologie nouvelle et personnelle

1. Allusion à l'*Odyssée*, 9, v. 368, où Alcinoos dit à Ulysse : μῦθον δ', ὡς ὅτ' ἀοιδός, ἐπισταμένως κατέλεξας.

des hauts faits accomplis par des femmes, mais la thèse de Knott s'inscrivait en faux contre cette affirmation, et la mauvaise opinion qu'avaient de Plutarque beaucoup de philologues fit que cette thèse fut généralement acceptée avec faveur.

Or, un livre remarquable de Philip A. Stadter parut en 1965[1], qui était une réfutation sans réplique possible de Knott. Il convenait d'en revenir tout bonnement au jugement de Wyttenbach[2]. En effet, l'examen minutieux de Stadter lui permet de prouver que Plutarque a exactement rempli le programme annoncé dans sa Préface, car, sur vingt-sept anecdotes, dix-huit ne sont connues que par lui, et, pour les neuf autres, il ajoute maints détails que l'on ne trouve nulle part ailleurs. On voit là qu'il était un lecteur assidu, non seulement d'Aristote et de Polybe, mais aussi d'Éphore, de Phylarque et de plusieurs autres historiens moins connus.

« Cette variété de sources pour une petite collection d'anecdotes, écrit Stadter[3], montre à l'évidence l'ampleur des lectures historiques de Plutarque. Sans doute ne s'est-il pas mis spécialement à dépouiller tant d'auteurs pour composer cet ouvrage. Il lui suffisait de faire appel à sa mémoire, car sa culture historique, comme sa culture proprement littéraire, était immense et lui fournissait les matériaux nécessaires aussi bien pour les *Œuvres morales* que pour les *Vies*. D'ailleurs, plusieurs des anecdotes ici rassemblées figuraient aussi dans les *Vies de Romulus*, *Publicola*, *Alexandre*, et dans celle du Phocidien *Daïphantos*, qui est perdue. »

1. Philip A. Stadter, *Plutarch's historical methods : an analysis of the Mulierum Virtutes*, Harvard Univ. Press. J'en ai donné un compte rendu, *Rev. Philol.*, 40, 1966, p. 330-332.

2. Pour ma part, j'ai mainte fois constaté la supériorité des philologues de jadis sur certains de leurs épigones, désireux de les surpasser en « trouvant du nouveau » à tout prix. Voir ce que j'ai écrit, *Rev. Philol.*, 60, 1934, p. 66 ; *Bull. Corr. Hell.*, 70, 1946, p. 207, note 1 ; *Rev. Ét. Anc.*, 49, 1947, p. 247, note 2 ; *Rev. Ét. Gr.*, 65, 1952, p. 362.

3. Stadter, *op. cit.*, p. 133.

Enfin Stadter montre l'importance, chez Plutarque, des sources autres que livresques : monuments, fêtes, rites, coutumes et traditions orales. Si nous possédions pour chaque traité un ouvrage aussi juste et aussi substantiel que celui de Stadter sur les *Prouesses de femmes*, nous connaîtrions beaucoup mieux dans le détail la méthode et les habitudes de travail de Plutarque.

L'érudition historique de Plutarque apparaît aussi en toute lumière dans ses deux recueils de *Questions grecques* et de *Questions romaines*, pour lesquels nous avons la chance de pouvoir recourir aux commentaires de W. R. Halliday[1] et de H. J. Rose[2]. Les 59 questions grecques et les 113 questions romaines s'attachent le plus souvent à de minuscules problèmes relatifs à des coutumes, des rites et des cultes.

Parmi les *Questions grecques*, l'une des plus instructives est la douzième, intitulée : « Qu'était à Delphes la *Charila*? » (293 B-F). Plutarque, quand il fut devenu prêtre d'Apollon Pythien, était bien placé pour connaître toutes les fêtes célébrées à Delphes. Celles dont il traite ici, le *Septérion*, l'*Héroïs* et la *Charila*, revenaient seulement une fois tous les neuf ans, et elles comportaient une part de secret. Par exemple « la plupart des cérémonies de l'*Héroïs* présentent un sens mystérieux, que seules connaissent les *Thyiades*[3]. Mais, par les rites qui s'y pratiquent, on conjecture avec vraisemblance qu'il s'agit de l'*anagôgè* de Sémélè ». De même la *Charila* était célébrée par les Thyiades. Or celles-ci sont des prêtresses de Dionysos-Bacchos, et la mère de ce dieu est Sémélè. N'oublions pas que, selon Plutarque lui-

1. W. R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, Oxford, 1928.
2. H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch, a new translation with introductory essays and a running commentary*, Oxford, 1924.
3. Les Thyiades formaient à Delphes une sorte de confrérie : nous avons dit plus haut, p. LXVI, que le traité *Mulierum virtutes* fut dédié par Plutarque à Cléa, archiprêtresse des Thyiades.

même, « Delphes appartient autant à Dionysos qu'à Apollon »[1].

Les seizième et dix-septième *Questions romaines* (267 D-E) concernent le culte rendu à la déesse Ino-Leucothéa, qui devint à Rome *Mater Matuta*, et Plutarque nous apprend à ce sujet nombre de détails instructifs, qu'il convient de mettre en rapport avec ceux que fournissent un passage du traité *Sur l'amour fraternel* (21, 492 D), et un autre, de la *Vie de Camille* (5, 2)[2]. Il est certain que ces deux recueils sont extrêmement précieux pour notre connaissance de la religion grecque et de la religion romaine, même si Plutarque n'apporte souvent aux questions posées que des réponses fantaisistes ou peu fondées.

Pour les Grecs anciens la géographie ne se distinguait pas de l'histoire ; elle en était partie intégrante. On lit tout au début de la *Vie de Thésée*, 1, 1 : « Dans leurs cartes géographiques (ἐν ταῖς γεωγραφίαις), les historiens (οἱ ἱστορικοί) relèguent aux extrémités les pays qui échappent à leur connaissance et inscrivent à côté de certains d'entre eux : « au-delà, il n'y a que sables arides, infestés de bêtes féroces », ou bien « de sombres marais », ou encore « la Scythie glacée » ou « une mer gelée »[3]. Et l'on peut donner d'autres preuves du grand intérêt que Plutarque portait à la géographie. Certes, il paraît exclu qu'il soit l'auteur du traité *De fluviis*[4]. Mais il

1. *De E delph.*, 388 E. Voir ce que j'ai écrit sur ce sujet à propos de l'oracle delphique, *Rev. Ét. Anc.*, 52, 1950, p. 313-315.

2. Voir là-dessus R. Flacelière, *Rev. Ét. Anc.*, 52, 1950, p. 18-27 *Deux rites du culte de Mater Matuta*, et surtout l'œuvre de G. Dumézil, qui a parlé plusieurs fois de *Mater Matuta*, et notamment dans *Mythe et épopée*, 3, 2e partie : *La saison de l'aurore*, p. 93-199.

3. Il eût suffi de se souvenir de ce passage pour s'abstenir d'écrire: « Notre auteur ne s'est jamais intéressé à la géographie » : voir ci-dessus, p. XXIX.

4. Περὶ ποταμῶν καὶ ὀρῶν ἐπωνυμίας καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς εὑρισκομένων. Le texte se trouve dans le VIIe volume de l'édition Bernardakis des *Moralia*, p. 282-328. Cf. K. Ziegler, col. 870 sq. J. Bidez,

avait lu attentivement le grand Ératosthène de Cyrène, fondateur de la géographie scientifique, et aussi Strabon, qui avait vécu à l'époque d'Auguste, donc peu de temps avant lui[1]. Il s'intéresse notamment de très près à la cosmographie et aux cadrans solaires (*gnomons*)[2].

Si nous passons maintenant aux sciences proprement dites, c'est la géométrie qu'il convient de considérer d'abord, puisqu'elle venait en tête du *Quadrivium*[3]. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω : H. D. Saffrey a montré que cette inscription à la porte de l'Académie de Platon était légendaire[4]. Si sa démonstration ne permet aucun doute, il nous dit lui-même que cette formule « traduit une doctrine authentiquement platonicienne, celle de la place propédeutique des mathématiques élémentaires dans l'éducation du philosophe. On se souvient que la géométrie plane, avec le calcul et avant l'astronomie, la géométrie dans l'espace et l'harmonique, fait partie du programme d'études qui doit préparer à la dialectique le gardien de la République[5]... Plutarque nous rapporte dans ses *Propos de table* (8, 2, 718 B-720 C) que ses amis et lui, le jour anniversaire de la naissance de Platon, discutaient sur le thème : Πῶς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν. Nous apprenons ainsi que cette question était disputée dans l'école. Il apparaît alors que ces deux maximes : ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ et ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω pourraient être corrélatives ; ne trahiraient-elles pas une réaction de santé, dans la ligne du platonisme tradi-

Mélanges O. Navarre (1935), p. 25-38 : *Pierres et plantes magiques d'après le Ps. Plutarque De fluviis*, a quelque peu réhabilité cette « œuvre de décadence ».

1. Voir Helmbold et O'Neil, *Plutarch's Quotations*, p. 29 (Eratosthène : 8 citations) et p. 68 (Strabon : 3 citations).
2. Voir *De defectu orac.*, 411 A.
3. Voir ci-dessus, p. LVII.
4. H. D. Saffrey, *Rev. Ét. Gr.*, 81, 1968, p. 67-87.
5. Platon, *Rép.*, 7, 526 c-527 c.

tionnel, à l'égard de ce « déclin du rationalisme »[1] qui caractérise cette période?

« Le dieu est géomètre. » La preuve en est qu'Apollon, dont Plutarque était le prêtre à Delphes, « prescrivit par un oracle de doubler le volume de son autel de Délos, problème géométrique d'une suprême difficulté, en se souciant bien moins de voir exécuter cet ordre que de pousser les Grecs à l'étude de la géométrie »[2]. Dans la Question 8, 2, des *Propos de table*, citée déjà un peu plus haut, on lit en 718 E-F : « Tout ce qu'on appelle les mathématiques ressemble à des miroirs sans défaut et parfaitement lisses, où apparaissent des traces et des images de la vérité des choses intelligibles. Mais c'est principalement la géométrie, « mère et métropole des autres disciplines » au dire de Philolaos[3], qui élève et détourne la pensée, en la purifiant et la dégageant doucement de la perception sensible. C'est pourquoi Platon lui-même a blâmé Eudoxe, Archytas et Ménechme, qui cherchaient à opérer la duplication du cube à l'aide de moyens et d'instruments mécaniques, comme s'il n'était pas possible, par la seule logique, de trouver deux moyennes proportionnelles. Il disait que c'est perdre et dénaturer ce qu'il y a d'excellent dans la géométrie que de la ramener aux objets sensibles au lieu de l'élever dans une région supérieure, au lieu de lui faire embrasser ces éternelles et incorporelles images dans la contemplation desquelles se plaît Dieu, en restant toujours Dieu »[4].

1. Expression de A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 2e éd. (1950), qui sert de titre au chapitre I de l'introduction (p. 1-18).

2. *De E delph.*, 386 E; voir aussi, de façon plus développée, *De Genio Socr.*, 579 A-C, et, sur ce problème (insoluble géométriquement) de la duplication du cube : A. Diès, édition de la *République* de Platon (C. U. F.), Introd., p. LXXVI ; R. Vallois, *Bull. Corr. Hell.*, 70, 1946, p. 584-587 ; J. Bousquet, *Le trésor de Cyrène à Delphes*, p. 86 sqq.

3. Ou de Philon? Le texte ici n'est pas sûr et a été corrigé de plusieurs façons.

4. Comparer ce passage, d'une part, à Platon, *Phèdre*, 249 c, et

Dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, à propos de la démonologie, au chap. 13, en 416 C-D, Plutarque rappelle que « Xénocrate, l'ami de Platon, proposait, pour illustrer cette doctrine, l'exemple des triangles : il assimilait la divinité au triangle équilatéral, l'humanité au triangle scalène et les démons au triangle isocèle ; en effet, le premier a tous ses côtés égaux, le second les a tous inégaux, et le troisième les a en partie égaux et en partie inégaux, de même que la nature des démons participe à la fois à la passibilité des mortels et à la puissance de la divinité. »

Puis, dans ce même dialogue, chap. 32, en 427 A, quand il disserte sur la pluralité des mondes, Plutarque, à la suite de Platon, jongle avec les premiers des volumes, tous beaux par la symétrie et l'égalité de leurs proportions, que sont la pyramide, l'octaèdre, l'icosaèdre et le dodécaèdre ; ensuite, chap. 34, en 428 C-D, il ajoute le cube, ce qui fait au total cinq volumes, correspondant aux cinq γένη ou εἴδη qui sont l'être, l'identité, l'altérité, le mouvement et la stabilité[1].

La spéculation philosophique de Plutarque, à l'exemple de celle de Platon, s'étayait donc sans cesse sur des images empruntées à la géométrie plane et à la géomé-

d'autre part, à la *Vie de Marcellus*, 17, 2, à propos d'Archimède. A ce dernier endroit, que je cite plus bas, p. LXXIX, il n'est question que d'Eudoxe (de Cnide) et d'Archytas (de Tarente), non de Ménechme. — Cependant « les professeurs de géométrie, quand leurs élèves sont encore trop jeunes pour saisir par eux-mêmes les formes intelligibles de la substance incorporelle et impassible sans le secours des objets matériels et des impressions sensibles, façonnent pour eux et mettent sous leurs yeux des objets palpables et visibles en forme de sphères, de cubes et de dodécaèdres », *Amat.*, 765 A.

1. Voir le *De E delph.*, 391 B, où Plutarque renvoie sur ce point au *Sophiste* de Platon, 254 b-256 d. — Dans le *Timée*, 53 c-55 c, Platon définit les corps élémentaires, ou éléments, en montrant qu'à chacun d'eux correspond un volume élémentaire : ainsi la pyramide ou le tétraèdre est la figure du feu, l'octaèdre celle de l'air, l'icosaèdre celle de l'eau, et le cube celle de la terre. A la cinquième essence, *quint-essence* ou éther, correspond le dodécaèdre.

trie dans l'espace, — et aussi, nous allons le voir maintenant, aux nombres.

L'arithmétique, comme la géométrie, remonte au moins à Pythagore et à ses adeptes, qui avaient vu dans le nombre le principe même du *cosmos*. Le catéchisme des « Acousmatiques » contenait deux articles essentiels : « Qu'y a-t-il de plus sage? Le Nombre » — « Qu'y a-t-il de plus beau? L'Harmonie. » Bien avant Pythagore, certains nombres étaient considérés, déjà chez Homère, comme ayant une valeur sacrée et une vertu mystérieuse[1]. Désormais, après l'opposition fondamentale de l'Infini et de la Limite, viennent les distinctions entre l'Un et le Multiple, entre le Pair et l'Impair, etc.[2]... En raison de ces origines, l'arithmétique, comme la géométrie (nous venons de le constater), gardera toujours chez les philosophes, et chez Plutarque lui-même, une résonance religieuse et mystique. Ajoutons, en anticipant un peu, qu'il en va de même pour la théorie musicale et pour l'astronomie. P. Boyancé a écrit : « Le propre du pythagorisme sera la doctrine qui croira avoir expliqué la vertu de la musique le jour où elle aura constaté qu'elle obéit à la loi du nombre. Car alors on aura raccordé entre elles, par le lien d'un vrai système, deux idées qui n'étaient d'abord que deux superstitions, celle de la valeur magique de la musique et celle de la vertu magique du nombre. Un pas de plus sera fait dans la voie d'une synthèse le jour où le nombre permettra de découvrir les analogies entre l'astronomie et la musique ; alors une autre croyance primitive se trouvera ordonnée et prendra sa place dans le système qui s'ébauche, celui de la divinité des astres »[3].

1. Voir Gabriel Germain, *La mystique des nombres dans l'épopée homérique et sa préhistoire*, P. U. F., 1954.
2. Voir par exemple L. Robin, *La pensée grecque*, p. 57-85.
3. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (réédition de 1972), p. 116. Voir aussi P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), p. 259.

Le dialogue *Sur l'E de Delphes* envisage, parmi les solutions possibles de l'énigme posée par cette offrande, celle qui s'appuie sur le fait que l'*epsilon*, cinquième lettre de l'alphabet, représente le nombre cinq dans la numération grecque. Or, l'unité étant mise à part, « il est juste que ce premier nombre formé de la combinaison du premier pair (à savoir 2) et du premier impair (3) soit regardé comme privilégié. On l'appelle « mariage » en raison de l'analogie du nombre pair avec le sexe féminin et du nombre impair avec le sexe masculin[1]. Et c'est pourquoi l'impair est plus générateur que l'autre... »[2]. *Numero deus impare gaudet.*

Ces spéculations sur le nombre cinq se poursuivent longuement, et on les retrouve en maints endroits des œuvres de Plutarque, notamment dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 36, 429 D-E : « Les hommes de l'ancien temps avaient coutume de dire « quinter » (πεμπάσασθαι) dans le sens de « compter » (ἀριθμῆσαι). Et je crois bien que le mot qui désigne l'univers (*panta*) est dérivé de celui qui désigne le nombre cinq (*pente*). » On notera au passage que Plutarque n'est pas plus difficile que son maître Platon pour les étymologies fantaisistes[3]. On lit des considérations analogues dans le traité *Sur Isis et Osiris*, 56, 374 A, à propos des dieux égyptiens : « Osiris est le premier principe, Isis en subit l'influence, et Horus est le résultat de l'opération de l'un sur l'autre », de même que le nombre trois dérive de un et deux.

1. 5 résulte de l'*addition* de 2 et de 3, mais, dans le *De animi procreatione in Timaeo*, 1018 C, c'est le nombre 6, produit de la *multiplication* de 2 par 3, qui est considéré comme un nombre parfait et appelé « mariage » ! On voit que ces spéculations d'arithmétique mystique admettaient un certain flottement...

2. *De E delph.*, 387 F-388 A. Comparer *Quaest. Rom.*, 263 F-264 A.

3. Voir *De E delph.*, 385 B, les étymologies proposées pour les épiclèses d'Apollon, Πύθιος, Δήλιος, Φαναῖος, Ἰσμήνιος, Λεσχηνόριος.

A propos de certains vers d'Hésiode relatifs à la durée de la vie des nymphes[1], qui servent d'argument dans la discussion sur la démonologie, on lit dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 12, 416 B : « Les nombres qu'obtiennent ces commentateurs n'ont aucune des propriétés que l'on considère en arithmétique comme notables et remarquables. Au contraire, le nombre 9720, lui, tire son origine soit de l'addition des quatre premiers nombres, à partir de l'unité, multipliés par 4[2], soit de la multiplication de dix par quatre, car, dans les deux cas, on obtient comme résultat quarante, qui, multiplié par trois à cinq reprises, produit le nombre en question[3]. Ce nombre de 9720 serait celui des années que vivent les démons, dont l'existence n'est pas immortelle, comme celle des dieux, mais beaucoup plus longue que celle des hommes »[4].

« Qu'y a-t-il de plus beau? L'Harmonie », disaient donc les Pythagoriciens, qui ont fondé la science de l'acoustique et de la musique par l'étude mathématique des accords et des intervalles entre les sons[5].

J'ai dit plus haut (p. LXIV) que Plutarque appréciait certainement la musique qui sait plaire à l'oreille, abstraction faite de l'étude théorique de l'harmonie. Mais cette étude non plus ne lui était pas étrangère.

Une preuve suffira. C'est toujours à propos de la célé-

1. Ces vers sont cités *De defectu orac.*, 11, 415 C : « La corneille criarde atteint neuf âges d'hommes », etc...

2. En effet $(1 \times 4 =) 4 + (2 \times 4 =) 8 + (3 \times 4 =) 12 + (4 + 4) = 16 = 40$.

3. $40 \times 3 = 120 \times 3 = 360 \times 3 = 1080 \times 3 = 3240 \times 3 = 9720$.

4. On admire la facilité avec laquelle Plutarque, et tant d'autres auteurs, font des calculs parfois compliqués, alors que les Grecs, et bien sûr les Romains, ignoraient le zéro et la valeur des chiffres par position.

5. Sur l'éducation du goût musical en Grèce, de l'épopée jusqu'au IVe siècle avant notre ère, voir la première partie de l'ouvrage de François Lasserre, *Plutarque, De la musique*, Lausanne, 1954, p. 13-95, et mon compte rendu, *L'Ant. Class.*, 24, 1955, p. 490-492.

bration du nombre cinq qu'on lit, dans le dialogue *Sur l'E de Delphes*, 10, 389 D-F : « Et la musique, qui est agréable au dieu par-dessus tout, pensons-nous qu'elle soit sans rapport avec ce nombre? La science de l'harmonie consiste essentiellement, pour ainsi dire, dans l'étude des accords. Or ceux-ci sont au nombre de cinq, pas davantage : c'est le raisonnement qui le démontre, bien que l'on veuille parfois s'en persuader uniquement par l'expérience sur les cordes de la lyre ou les trous de la flûte[1]. Tous les accords, en effet, ont leur principe dans les rapports des nombres. Ainsi la quarte repose sur le rapport de quatre à trois, la quinte sur celui de trois à deux, l'octave sur celui de deux à un, la quinte au-dessus de l'octave sur celui de trois à un, et la double octave sur celui de quatre à un. Quant à l'accord que les spécialistes de l'harmonie ajoutent à ceux-là et qu'ils appellent la quarte au-dessus de l'octave, il sort de la mesure et l'on ne doit pas l'admettre, à moins de prendre comme règle, au lieu de la raison, l'agrément irraisonné de l'oreille[2]. Ne parlons pas des cinq positions du tétracorde[3], ni des cinq premiers tons, modes ou harmonies (comme on voudra les appeler), dont les extrêmes sont le grave et l'aigu, et dont les autres varient plus ou moins entre ces deux-là suivant la tension ou le relâchement des cordes. Mais n'est-il pas vrai que, s'il existe une quantité ou, pour mieux dire, une infinité d'intervalles, cinq d'entre eux seulement sont usités en musique, à savoir la diésis, le demi-ton, le ton, le triple demi-ton et le double ton[4], et qu'on ne trouve dans le domaine

1. A propos de l'harmonie, Platon déjà, *Rép.*, 7, 530 c-531 c, distinguait soigneusement les recherches empiriques des musiciens et les spéculations mathématiques des Pythagoriciens, Voir H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 197-210, et L. Laloy, *Aristoxène de Tarente*, p. 43-47.

2. Cf. *De animi procr. in Timaeo*, 1018 E, et voir L. Laloy, *op. cit.*, p. 49.

3. Cf. *De def. orac.*, 430 A ; *De animi procr.*, 1029 A.

4. On lit un passage littéralement identique dans le *Def. orac.*, à l'endroit cité dans la note précédente.

des sons aucun autre degré situé entre le grave et l'aigu qui ait une valeur musicale? »

Avec la théorie musicale, l'astronomie enfin couronnait le *Quadrivium*[1], et Plutarque s'y est certainement beaucoup intéressé[2]. On peut le constater d'abord en lisant son ouvrage *Sur le visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*[3]. Les grands savants Aristarque de Samos (IIIe siècle avant J.-C.) et Hipparque de Nicée (IIe siècle) sont les deux principales références de Plutarque en ce domaine, et il avait assurément lu leurs œuvres. Il les cite notamment dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, 18, 402 F, et il écrit, dans le traité *Sur le visage... de la lune*, 10, 925 C : « Considérez, sans tenir compte des autres étoiles fixes et des autres planètes, l'exposé d'Aristarque *Sur les grandeurs et les distances.* » Or, Aristarque devança Copernic en découvrant que c'est la terre qui tourne autour du soleil, et non pas l'inverse, en dépit d'une évidente apparence : « Cléanthe de Samos invitait les Grecs à citer en justice pour impiété Aristarque, sous prétexte qu'il déplaçait le foyer du monde (τοῦ κόσμου τὴν ἑστίαν), à savoir la Terre »[4], immobile au centre de l'univers et à laquelle on rendait un culte. Si ce procès avait eu lieu, il aurait précédé de plusieurs siècles celui de Galilée.

Mais Plutarque doit peut-être davantage encore à Hipparque, qui découvrit la précession des équinoxes

1. Voir ci-dessus, p. LVII.
2. La substance de ce paragraphe est tirée principalement de deux de mes études : *Plutarque et les éclipses de lune*, *Rev. Ét. Anc.*, 53, 1951, p. 203-221, et *La lune selon Plutarque*, *Mélanges Paul Collart*, Lausanne, 1976, p. 193-195.
3. Voir l'édition avec traduction et commentaire de P. Raingeard, *Le* Περὶ τοῦ προσώπου *de Plutarque* (Les Belles Lettres, 1935), et surtout celle de H. Cherniss dans la collection Loeb, XII, 1-223, avec une Introduction et des notes substantielles (cf. mon compte rendu dans *L'Ant. Class.*, 27, 1958, p. 180-182).
4. *De facie*, 923 A.

et fut, au dire de G. Bigourdan, « le plus grand astronome de l'Antiquité et, peut-être, de tous les temps »[1].

La cause des éclipses de lune, comme de celles du soleil, était connue depuis très longtemps[2]. Seule, la foule, ou un homme aussi superstitieux que Nicias, s'en effrayait ou y voyait un présage[3]. Les astronomes, connaissant fort bien la nature du phénomène, avaient tâché de calculer la périodicité des éclipses de lune, et c'est là un point auquel Plutarque s'est visiblement intéressé, car il y fait allusion à plusieurs endroits de son œuvre. Si l'on rapproche un texte obscur du traité *Sur le démon de Socrate*, 22, 591 C, de deux passages de l'ouvrage *Sur le visage... de la lune*, 20, 933 D-E, et 27, 942 D-E, l'on s'aperçoit que Plutarque admettait 465 retours de pleines lunes écliptiques, dont 404 se produisant au bout de six mois (lunaires), et les autres (donc 61) au bout de cinq mois, tout cela correspondant à une période totale de 2 729 lunaisons[4]. Or ce nombre est exactement la moitié de celui qui, d'après P. Tannery, mesure la longue période de 5 458 lunaisons déterminée par Hipparque[5]. Une telle rencontre ne saurait être fortuite.

Et il faut ajouter que ces chiffres empruntés à Hipparque correspondent à la réalité, comme me l'a confirmé un astronome d'aujourd'hui, qui m'a écrit : « L'accord des chiffres est excellent : en effet, pour cette période du Saros, je trouve 33 éclipses par l'ombre (à six mois) et 5 éclipses par la pénombre (à cinq mois), donc approximativement $\frac{33}{5} = \frac{404}{61}$ »[6].

1. G. Bigourdan, *L'astronomie*, p. 258.
2. Thalès de Milet passait pour avoir prédit une éclipse de soleil au début du VIe siècle avant J.-C.
3. Voir la *Vie de Périclès*, 35, 2, et la *Vie de Nicias*, 23, 1-9.
4. $(404 \times 6 =)\ 2424 + (61 \times 5 =)\ 305 = 2729$.
5. P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (1893), p. 206.
6. Cf. R. Flacelière, *Rev. Ét. Anc.*, 53, 1951, *Addenda*, p. 320 sq. — Je puis ajouter que H. Cherniss, sans connaître cette étude, est par-

Plutarque n'était pas seulement instruit dans les matières qui formaient l'ensemble de l'ἐγκύκλιος παιδεία[1]; il nous apparaît aussi comme ayant acquis de nombreuses et solides connaissances en physique et en sciences naturelles.

D'abord il est plein d'admiration, comme il se doit, pour ce grand savant que fut Archimède de Syracuse, à la fois géomètre, astronome, ingénieur et véritable créateur de la physique moderne. En plusieurs endroits de ses *Œuvres morales*, il raconte des anecdotes à son sujet[2], mais c'est surtout dans la *Vie de Marcellus*, en 14, 7-15 et en 17, 1-12, qu'il exprime son admiration pour ce génie « plutôt divin qu'humain » (*Marc.*, 17, 5). Ses inventions efficaces et spectaculaires, lors du siège de Syracuse par les Romains de Marcellus en 212 avant J.-C., faisaient dire à leur chef : « Ne cesserons-nous pas de guerroyer contre ce géomètre Briarée[3], qui se sert de nos vaisseaux comme de gobelets pour puiser l'eau de la mer, qui a éliminé de façon ignominieuse notre sambuque en la frappant de plein fouet comme après boire[4], qui enfin surpasse les géants aux cent bras de la fable en nous lançant tant de traits à la fois? » (*Marc.*, 17, 2). Et pourtant « ce grand homme ne considérait pas ses propres inventions comme des ouvrages sérieux; la plupart n'avaient été pour lui que des récréations de géomètre... Les premiers essais de cette mécanique si prisée et si vantée sont dus à Eudoxe (de Cnide) et à

venu à la même conclusion, *Notes on Plutarch's De facie in orbe lunae*, dans *Class. Philol.*, 46, 1951, p. 145, et que H. Görgemans, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie...* (Heidelberg, 1970), p. 13, note 4, l'a approuvée.

1. Voir ci-dessus, p. LVII.

2. Par exemple, *An seni ger. sit resp.*, 786 C; *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, 1093 E.

3. Briarée est un Géant de la fable, le plus connu des *Hécatonchires* (les « Cent bras »).

4. Voir R. Flacelière, *Le naufrage des sambuques*, *Rev. Arch.*, 1966, 1, p. 5-12.

Archytas (de Tarente) qui voulurent joliment agrémenter la géométrie et appuyer sur des expériences sensibles et instrumentales des problèmes qu'il est difficile de résoudre par une démonstration logique et géométrique. Tel est le problème des deux moyennes proportionnelles[1]. Comme c'est le principe nécessaire pour tracer beaucoup de figures, tous les deux l'appliquèrent à des instruments nommés *mésographes*, ajustés d'après des lignes courbes et des sections (coniques). Mais Platon s'indigna »[2] à cause de la part de travail manuel que comportent l'expérimentation physique et l'art de l'ingénieur. Ainsi, conclut Plutarque, « la mécanique déchue fut séparée de la géométrie, et, longtemps méprisée par la philosophie, elle devint une branche de l'art militaire »[3]. L'appréciation portée par Plutarque sur les démonstrations d'Archimède porte à croire qu'il avait lu son œuvre et mesuré toute l'étendue de son génie.

Il semble bien que Plutarque, voyant là-dessus plus loin que Platon, ait regretté ce divorce de la mécanique d'avec la géométrie, à cause de la part de travail manuel, réservé en principe aux esclaves, que requérait la mécanique. Il importe d'observer que Platon, évidemment, ne pouvait connaître, ni même prévoir l'immense développement des sciences et des techniques à l'époque alexandrine, et notamment le « phénomène » Archimède. L'apparente supériorité de Plutarque sur Platon à cet égard tient donc uniquement à la différence des temps : entre le IVe siècle avant J.-C. et le Ier siècle de notre ère

1. Il s'agit de la duplication du cube, dont il a été question ci-dessus, p. LXXI, dans un passage, que j'ai cité là de la Question 8, 2 des *Propos de table*, 718 E-F, où est nommé Ménechme après Eudoxe et Archytas.

2. *Vie de Marcellus*, 14, 8-11.

3. Après quoi (*Marc.*, 14, 12-15) Plutarque raconte comment, grâce au principe du levier, Archimède déclara, « tout fier de sa démonstration, que, s'il avait une autre terre à sa disposition, il pourrait soulever celle-ci, une fois passé sur l'autre », et il en fit une application étonnante devant le roi Hiéron, son parent et son ami.

les savants grecs n'ont pas cessé de chercher et, ce qui est plus rare, de trouver, d'inventer.

Cela dit, il faut bien avouer que les ouvrages ou les passages isolés où Plutarque traite de physique sont généralement décevants, sans doute parce que cette science a fait depuis Aristote, à qui Plutarque se réfère le plus souvent, et même depuis Archimède, de tels progrès que beaucoup de théories antiques (à l'exception de celles d'Archimède) nous paraissent aujourd'hui irrémédiablement périmées. Ainsi la prétendue explication de la patine du bronze admirée sur les statues des navarques lacédémoniens à Delphes ne semble pas entièrement convaincante, malgré la justesse de plusieurs remarques[1].

Mais que dire des opuscules tels que *Du froid primitif* et *Causes physiques* ? Le premier est dédié à Favorinus, qui était un Aristotélicien convaincu, enthousiaste[2], et expose les opinions des divers philosophes sur la cause et la nature du froid. Il se termine en 955 C de manière dubitative et conforme à la suspension du jugement prônée par l'Académie : « Comparez, Favorinus, toutes ces explications..., et envoyez promener ces faiseurs de systèmes, en restant convaincu que, lorsqu'il s'agit de matières obscures et incertaines, un philosophe doit plutôt suspendre son jugement qu'acquiescer à telle ou telle opinion »[3]. Cette conclusion est pleine de sagesse, mais Favorinus dut être déçu et se demander s'il était bien utile d'énumérer tant de points de vue pour n'en préférer aucun.

Les *Causes physiques* (Αἴτια φυσικά) se présentent à la manière des *Questions grecques* et des *Questions romaines*

1. Voir ci-dessus, p. LXIII et la note 2.
2. Cf. *Quaest. Conv.*, 734 F : τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστής, et voir K. Ziegler, col. 675.
3. Il s'agit là de l'ἐποχή, suspension du jugement. Voir D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 279.

(Αἴτια Ἑλληνικά, Ῥωμαϊκά), et peut-être ferait-on mieux de parler de *Questions de physique*. Trente-neuf paragraphes sont consacrés à des sujets aussi divers que l'eau potable comparée à l'eau de mer, les céréales, les mollusques, les truies et les laies, plusieurs autres espèces animales, les sources, les vignes, etc. On voit qu'il ne s'agit pas là uniquement de « physique » proprement dite, mais aussi de biologie et de plusieurs autres matières. Comme « autorités » sont cités Héraclite, Empédocle, Platon, Aristote, Théophraste, et aussi des poètes et des médecins[1]. Au fond, la nature des questions posées ressemble, d'abord par leur diversité, à beaucoup de celles qu'examinent les interlocuteurs des *Propos de table*.

Si l'on voulait faire la somme des connaissances scientifiques (ou, hélas ! pseudo-scientifiques) de Plutarque, il ne faudrait pas oublier les *Vies*. Nous venons de voir, en ce qui concerne Archimède, l'apport de la *Vie de Marcellus*. Là, il était impossible que Plutarque passât sous silence le plus redoutable adversaire de la flotte romaine. Mais pourrait-on se douter que la *Vie de Paul-Émile*, au chapitre 14, contient une longue digression sur les théories relatives aux eaux potables qu'il est possible de faire jaillir du sol? On croirait vraiment lire un paragraphe des *Causes physiques*.

Nous avons dit que Plutarque, dans sa jeunesse, avait peut-être fait à Alexandrie des études médicales[2]. Ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'il se montre féru de biologie et de physiologie, en ce qui concerne l'homme et aussi les animaux. Il connaît les œuvres des grands médecins de l'époque hellénistique, qui firent beaucoup avancer l'art d'Hippocrate : Hérophile de Chalcédoine et Érasistrate d'Ioulis (Céos), qui, grâce aux vivisections pratiquées sur des bêtes et aussi (en dépit des interdits

1. Cf. K. Ziegler, col. 857 sq.
2. Voir ci-dessus, p. XXVIII.

religieux) sur des hommes condamnés à mort comme criminels, développèrent la connaissance de l'anatomie et découvrirent, vingt siècles avant Harvey, la circulation du sang[1].

Les problèmes examinés dans les *Propos de table* concernent souvent la physique et les sciences naturelles, et ils sont traités principalement, je l'ai dit, par référence à Aristote et à son école. Il faut reconnaître que beaucoup de ces questions nous paraissent aujourd'hui futiles, quelquefois absurdes, ct que les explications proposées sont souvent peu convaincantes[2]. La question 5 du livre VI est intitulée : « Pour quelle raison les cailloux et les morceaux de plomb, jetés dans l'eau, rendent-ils celle-ci plus froide? » La curiosité de Plutarque, extraordinairement vaste, avait un goût marqué pour l'insolite et le paradoxal, et les arguments d'Aristote, qu'il cite si fréquemment, peuvent aujourd'hui faire sourire. *Quandoque bonus dormitat... Plutarchus.*

Lorsque Plutarque parle du tempérament « mélancolique » marqué par un excès de la bile noire, qui serait celui des « grandes natures », c'est encore une théorie d'Aristote qui l'inspire[3]. Dans la *Vie de Brutus*, en 25, 4-6, à propos de la crise de boulimie éprouvée par Brutus en Illyrie, il esquisse une discussion sur les causes de

1. Hérophile et Érasistrate sont nommés tous les deux, *De curios.*, 518 D ; Érasistrate, *Quaest. Conv.*, 663 C ; 690 A.

2. C'est avec raison que F. Fuhrmann, dans son édition des livres IV-VI des *Propos de table* dans la C. U. F., se montre parfois sévère pour son auteur : voir par exemple la note 2 de la p. 120, la note 3 de cette même page (qui se lit p. 195), ou encore la note 5 de la p. 124 (qui se trouve p. 196).

3. Voir R. Flacelière, *Hommages à Marie Delcourt*, p. 207-210 : *Héraclès ou Héraclite?*, à propos d'un passage de la *Vie de Lysandre*, 2, 5, où sont nommés, avec Lysandre, Socrate, Platon et Héraclès, comme dans les *Problèmes* d'Aristote, 30, 1. — Platon déjà parlait de ces « fortes natures » capables du plus grand bien comme du plus grand mal, *Rép.*, 6, 491 e ; *Criton*, 44 d ; *Gorg.*, 525 e, et Plutarque mentionne cette doctrine, à propos de Thémistocle (*Thém.*, 2, 7), d'Alcibiade (*Nic.*, 9, 1 sqq.), de Coriolan (*Cor.*, 1, 3) et de Démétrios et d'Antoine (*Démétr.*, 1, 7). Voir D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 326 sq.

cette affection, mais il y met rapidement fin en renvoyant à ce qu'il a écrit dans ses *Propos de table*, 6, 8, où il mentionne effectivement le cas de Brutus en 694 C.

Quand il s'agit des bêtes, que Plutarque semble avoir aimées, il s'intéresse à leur « psychologie » plus souvent qu'à leur physiologie. Et, là encore, il reste tributaire d'Aristote, notamment de son *Historia animalium.*

Dans son traité *De l'amour de la progéniture*, il n'hésite pas à donner les animaux en exemple aux hommes : « Chez les animaux la nature garde son originalité pure, simple et sans mélange, alors que chez l'homme elle a pris, mêlée par la raison et l'habitude à une foule d'opinions et de jugements factices, telle l'huile traitée par les parfumeurs, une variété agréable, mais n'a point conservé son caractère propre. Ne nous étonnons pas si les animaux dépourvus de raison suivent la nature mieux que les êtres qui en sont doués, puisque les plantes le font mieux encore que les animaux »[1]. Il prend donc parti contre les philosophes, trop fiers d'eux-mêmes, qui humiliaient l'animal devant l'homme, de même qu'il défendra, nous le verrons, les femmes contre les misogynes. « Le dernier chapitre de cet ouvrage proclame l'universalité de l'amour des parents pour leurs enfants, en dépit d'exceptions vicieuses ou maladives. On relèvera le témoignage apporté par Plutarque sur le nombre des abandons d'enfants dans les classes misérables »[2], ce qui est sans doute une cause importante de l'*oliganthropie* constatée dans la Grèce de son temps[3].

Le dialogue *Sur l'intelligence des animaux*[4] est beau-

1. *De amore prolis*, 493 C-D.
2. J. Dumortier, édition des *Œuvres morales*, VII[1], C. U. F., p. 179.
3. Voir ci-dessus, p. XIV et note 5. Le passage du *De defectu orac.*, 413 F-414 A, qui est cité là ne mentionne, comme cause de la dépopulation, que « les guerres civiles et étrangères ». L'abandon des enfants, surtout des filles, à la naissance, en avait été certainement une cause au moins aussi importante.
4. *De sollertia animalium*, mais le titre grec Πότερα τῶν ζῴων

coup plus long et aussi plus remarquable. Le père de Plutarque, Autobule, et un ami, Soclaros, ouvrent l'entretien. Les animaux ne paraissent pas totalement dénués de raison, mais celle-ci est chez eux « faible et trouble, comme une vue émoussée et ternie »[1]. La chasse est infiniment plus noble que la pêche, d'autant que les animaux terrestres sont plus intelligents que ceux qui vivent dans l'eau. Et un grand nombre de bêtes sont alors passées en revue, depuis le taureau, le sanglier et l'éléphant jusqu'aux chiens, aux abeilles, aux oies et aux hérons. Ces propos sont émaillés de bonnes histoires, comme celle de la pie d'un barbier romain et celle du chien d'un bateleur. De cette dernière, Plutarque affirme qu'il a été lui-même spectateur à Rome, au théâtre de Marcellus, « en présence du vieux Vespasien »[2]. Cependant, la thèse contraire, à savoir celle de la supériorité intellectuelle des animaux marins, est ensuite défendue, ce qui nous vaut beaucoup de détails curieux sur de nombreuses espèces. Et la conclusion se dégage : peu importe que les animaux de la terre l'emportent, à ce qu'il semble, sur ceux de la mer et des fleuves, l'essentiel est que l'on ne saurait admettre l'opinion qui dénie aux « bêtes » toute raison et toute intelligence.

Tel est aussi le sens de l'ouvrage plus bref, mais d'une concision percutante, intitulé d'ailleurs *Que les bêtes jouissent de la raison*[3], ou quelquefois, du nom de l'interlocuteur d'Ulysse, *Gryllos*[4]. Car il s'agit d'un dialogue fort

φρονιμώτερα τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα signifie : Des animaux terrestres ou aquatiques, quels sont les plus intelligents?

1. *De soll. anim.*, 963 B.

2. *De soll. anim.*, 972 F-974 A.

3. 985 C-992 E : Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι, titre où le rapprochement des mots ἄλογα et λόγῳ est intentionnel et significatif, puisque les Grecs désignaient les animaux comme étant des ἄλογα, c'est-à-dire des êtres privés de λόγος, à la fois parole et raison.

4. Γρῦλος ou γρῦλλος désigne le pourceau, et dérive de l'onomatopée γρῦ, grognement du porc. Voir P. Chantraine, *Dict. étym. de la langue grecque*, *s. v.* γρῦ.

spirituel, qui fait penser à Lucien, plaisante variation sur le chant 10 de l'*Odyssée*. D'abord sont en scène Ulysse et Circé : Ulysse prie Circé de rendre la forme humaine à ses compagnons qu'elle a changés en bêtes. A quoi la déesse répond : « Demandez-leur s'ils y consentent. En cas de refus, mon cher, vous aurez recours à la dialectique pour les persuader. Si vous n'y parvenez pas et qu'ils soient les plus forts dans la discussion, ce sera bien assez d'avoir fait de vous-même et de vos amis les victimes de votre imprudente détermination. » Ulysse dit alors : « Pourquoi vous moquer de moi, bienheureuse Circé? Comment pourront-ils me répondre ou me comprendre, tant qu'ils resteront ânes, porcs ou lions? » La magicienne, détenant tous les pouvoirs, décide de douer de l'intelligence et de la parole, au moins provisoirement, l'un des compagnons d'Ulysse qu'elle a transformé en pourceau et qu'elle appelle Gryllos, et elle conclut sur le même ton badin : « Quant à moi, je vous céderai la place, afin qu'il ne se croie pas obligé de parler contre ses opinions pour me faire la cour »[1].

A ce dialogue introductif succède le dialogue principal entre Ulysse et Gryllos. Celui-ci (on s'y attendait) refuse de redevenir homme et s'emploie à établir que l'âme des animaux vaut mieux que celle des hommes, par exemple en ce qui concerne le courage, aussi remarquable chez les femelles que chez les mâles, la chasteté, les passions (les animaux ignorent l'avarice et le luxe), la sobriété. Et finalement, à Ulysse qui lui dit : « Fais attention, Gryllos : tu vas dire quelque chose de bien étrange et violent, si tu laisses la raison à des êtres qui n'ont aucune notion de Dieu », Gryllos répond : « Comment nier après cela, Ulysse, qu'avec toute ton habileté et ta finesse tu sois le fils de Sisyphe ! »[2]. Tel est le trait qui termine cette charmante pochade.

1. *Bruta anim. ratione uti*, 986 A-B.
2. *Ibid.*, 992 E. Sisyphe, on le sait, était le plus rusé et le moins

On a dit que l'œuvre de Plutarque résume toute l'histoire et toute la civilisation de la Grèce. Cela est vrai notamment en ce qui concerne les sciences, qui prirent un si grand développement à l'époque hellénistique. Plutarque n'a sur Platon, son maître « divin », qu'un seul avantage, c'est d'avoir pu connaître les immenses progrès des connaissances réalisés par ces hommes de génie que furent Archimède, Érastothène, Aristarque, Hipparque et les savants médecins de ce temps. Grâce à l'œuvre du Chéronéen, nous pouvons juger de toutes les immenses possibilités de l'homme grec dans le domaine intellectuel et scientifique, qui eurent pour effet que Rome, victorieuse par les armes, dut se mettre à l'école de la Grèce vaincue. Plutarque en avait bien le sentiment, lui qui était allé à Rome enseigner la philosophie, cette première invention des Grecs, et c'est pourquoi il était si fier d'être Hellène.

scrupuleux des hommes. Or, il existait une tradition, inconnus d'Homère, selon laquelle Anticlée, la mère d'Ulysse, avant son mariage avec Laerte, aurait été aimée de Sisyphe, et Ulysse serait en réalité le fils de ce roi des fourbes.

3. Le moraliste

> Si les hommes écoutent la sagesse, ils jouiront des biens présents avec plaisir, se souviendront du passé avec reconnaissance et s'avanceront vers l'avenir exempts de crainte et d'inquiétude, tout pleins d'une espérance heureuse et rayonnante (*Sur la tranquillité de l'âme*, 20, 477 F).

C'est de manière abusive et trompeuse que tous les ouvrages conservés de Plutarque en dehors des *Vies* ont été appelés *Œuvres morales* (voir ci-dessus, p. vii). Il faut reconnaître pourtant que ceux qui traitent de l'éthique, théorique et pratique, sont particulièrement nombreux : K. Ziegler en a dénombré une bonne vingtaine, et l'on dépasse ce nombre si l'on ajoute, comme cela semble naturel, les traités consacrés à la pédagogie.

Parmi ceux-ci, le premier qui se présente dans les manuscrits contenant les *Œuvres morales*, à savoir l'ouvrage *Sur l'éducation des enfants*, Περὶ παίδων ἀγωγῆς, est sans doute un apocryphe, d'une lourdeur, d'un pédantisme et d'une banalité indignes de Plutarque[1]. Il en va tout autrement du traité *Sur la manière de lire les poètes*[2], Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν. Ce traité, dédié à Marcus Sedatius, père du jeune Cléandros qui avait le même âge que Soclaros, fils de Plutarque (1, 14 D, 15 A), rappelle d'abord la mise en garde de Platon contre les fictions et les « mensonges » des poètes, et d'Homère lui-même[3] (2, 16 A sqq.), mais ensuite Plutarque nuance

1. Cf. K. Ziegler, col. 809.
2. Le titre grec porte : « Comment le jeune homme doit *écouter* les poèmes », parce que les Anciens avaient l'habitude, même quand ils étaient seuls, de lire à haute voix, et non pas seulement des yeux.
3. Cf. Platon, *Rép.*, 2, 377 a-383 c, et 3, 386 a-398 a.

cette condamnation en montrant qu'il existe tout de même un « bon usage » de la poésie, si le jeune est guidé dans ses lectures et devient en ces matières capable de discernement.

On lit, 10, 28 D-E : « Comme le feuillage et le pampre de la vigne, en croissant, dérobent souvent la grappe et la cachent sous leur ombre, de même dans le langage poétique et dans les fictions qui y sont répandues se trouvent beaucoup d'enseignements utiles et salutaires, qui échappent au jeune homme. Or, il ne convient pas qu'il en soit privé. Attachons-nous spécialement à ce qui peut le dresser à la vertu et former ses mœurs... En premier lieu, le jeune homme instruit à distinguer les caractères des personnages honnêtes et de ceux qui sont vicieux, devra prêter attention aux discours que le poète fait tenir aux uns et aux autres. » Suivent des exemples choisis dans les premiers chants de l'*Iliade* pour montrer qu'Achille, Agamemnon, Thersite et d'autres parlent chacun selon sa personnalité propre. Là, sans oser contredire de front Platon, Plutarque paraît bien se rallier à l'opinion générale qui considérait Homère comme « l'éducateur de la Grèce ».

Le traité *Comment il faut écouter*, Περὶ τοῦ ἀκούειν (37 C-48 D) est dédié par Plutarque à son élève Nicandre[1] : « La dissertation que j'ai prononcée en public sur la manière d'écouter, je te l'envoie, Nicandre, après l'avoir mise par écrit, afin que tu saches accueillir convenablement les avis, maintenant que tu quittes tes maîtres et que tu as revêtu la toge virile » (1, 37 C).

L'ouïe est l'organe de la sagesse. Savoir écouter en silence « est pour le jeune homme un ornement assuré » (4, 39 B). Il faut aussi réfléchir à ce que l'on a entendu

1. Celui-ci doit être probablement identifié à Νίκανδρος ὁ Εὐθυδάμου, nommé dans le *De soll. anim.*, 965 C, dont le père était le collègue, le συνιερεύς de Plutarque, lorsque celui-ci devint prêtre d'Apollon à Delphes ; voir ci-dessus, p. XLIX.

et juger les discours par les fruits qu'on en peut retirer et non par le brillant du style (9, 42 B-D).

Cet ouvrage est tout plein de conseils judicieux, empreints de beaucoup plus de bon sens que d'originalité[1].

Les conceptions de Plutarque relatives aux devoirs des citoyens et à la politique ont été examinées ci-dessus, p. XXXIX-XLVI. Je n'y reviendrai donc pas.

Restent la morale familiale et la morale personnelle ; elles ont tenu une si grande place dans les préoccupations de Plutarque que nous trouvons même dans ses *Vies* l'écho de ses idées sur ces sujets. On ne saurait d'ailleurs en être surpris puisqu'il a conçu l'ensemble de ses biographies comme une sorte d' « Imitation des héros », non seulement dans la vie politique et militaire, mais aussi dans l'existence quotidienne et les rapports sociaux. Il croit à la contagion de l'exemple, que celui-ci soit bon ou mauvais, et les héros eux-mêmes, selon lui, ne sont devenus tels que parce qu'ils ont admiré un modèle, qui fut Héraclès pour Thésée, et Miltiade pour Thémistocle. On n'en finirait pas de dénombrer les passages des biographies où Plutarque prône le désintéresse-

1. M. Cuvigny m'écrit, d'un point de vue assez différent du mien : « Le *De aud. poetis* et le *De audiendo* présentent pour le lecteur moderne un intérêt considérable. Le premier de ces deux ouvrages illustre parfaitement l'esprit dans lequel les poètes étaient expliqués chez le *grammaticos* : la prédication philosophique et morale est toujours privilégiée aux dépens du sens même du texte. Des analyses extrêmement fines (par. 10) voisinent avec des interprétations forcées (par. 11 et 14), les vers sont détournés de leur sens pour en extraire des vérités philosophiques et morales, par exemple le γνῶθι σεαυτόν (36 A). Ce que Plutarque enseigne dans son traité, c'est l'art d'expliquer un texte de travers, de l'accommoder à sa façon et d'en tirer n'importe quoi. Il ne faisait d'ailleurs que marcher sur les pas de son illustre maître (cf. le commentaire de Simonide dans le *Protagoras*). — Le *De audiendo* est une mine de précieux renseignements sur l'atmosphère et le déroulement des ἀκροάσεις : ennui pesant, interventions intempestives, éloges hyperboliques, formules qu'il est de bon ton d'employer ; aussi passionnant à cet égard que la fameuse lettre de Pline le Jeune sur les lectures publiques. »

ment, la simplicité du train de vie, la bonté, la douceur et l'humanité, tandis qu'il condamne sévèrement la cupidité, le luxe, l'ambition et l'égoïsme.

Il a même pris soin d'écrire les *Vies* de deux hommes qui sont à ses yeux des sortes d'anti-héros, en dépit de leurs exploits militaires et de leurs succès politiques, afin de montrer à ses lecteurs non plus ce qu'il faut faire, mais ce qu'il convient à tout prix d'éviter. Il écrit dans sa Préface des *Vies de Démétrios et d'Antoine*, 1, 4-7 : « Les plus parfaits de tous les arts, à savoir la sagesse, la justice et la prudence, qui jugent non seulement du bien, de l'équitable et de l'utile, mais aussi du nuisible, du honteux et de l'injuste, n'approuvent pas l'innocence qui se vante d'ignorer le mal : ils la regardent au contraire comme une sotte ignorance de ce qu'il convient surtout de connaître pour vivre correctement. Voilà pourquoi les anciens Spartiates, aux jours de fête, contraignaient des hilotes à boire beaucoup de vin pur, et les menaient ensuite aux repas pris en commun pour faire voir à leurs jeunes ce qu'est l'ivresse. Si, quant à nous, nous regardons cette manière de corriger les uns en corrompant les autres comme contraire aux principes de l'humanité et de la politique, nous pensons qu'il n'est peut-être pas mauvais d'introduire parmi les modèles exemplaires que présentent nos biographies une ou deux paires de ces hommes qui se sont conduits de façon trop inconsidérée, et dont les vices ont été rendus éclatants par la grandeur du pouvoir qu'ils ont exercé et des affaires qu'ils ont dirigées... Ce livre contiendra donc la biographie de Démétrios le Poliorcète et celle de l'*imperator* Antoine, deux hommes qui ont spécialement confirmé cette maxime de Platon, que les fortes natures produisent de grands vices ou de grandes vertus »[1].

Si le point de vue du moraliste n'est jamais absent

1. Voir ci-dessus, p. LXXXIII, n. 3.

des *Vies*, il s'observe encore mieux, et de façon plus continue, dans les *Œuvres morales*.

L'acquisition et la pratique de la vertu (ἀρετή) étant l'objectif primordial de Plutarque, comme d'ailleurs des philosophes antiques en général, la première question qui se pose est celle qui donne son titre à l'opuscule, *La vertu peut-elle s'enseigner?*, Εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή (439 A-440 C). Malheureusement ce traité nous est parvenu inachevé, et de plus, en le lisant, on a l'impression de n'y trouver que « des notes de lecture, des réflexions personnelles, au mieux des ébauches, des fragments auxquels Plutarque a négligé de donner une forme définitive en vue de la publication »[1].

Alors que Socrate, dans le *Ménon* de Platon, estime que la vertu ne peut faire l'objet d'une véritable science, mais résulte d'une faveur divine, Plutarque, lui, affirme avec force que la vertu peut et doit s'enseigner. Cette position ne saurait surprendre de la part de ce professeur de philosophie qu'était le Chéronéen. En effet, « l'éthique est au centre de la philosophie : sur cette proposition Plutarque s'accorde avec les Stoïciens »[2]. Il écrit par exemple : « Hommes, pourquoi dire qu'on ne peut enseigner la vertu, et ainsi l'abolir? Si apprendre, c'est faire naître, empêcher d'apprendre, c'est tuer »[3].

Plus important est le traité *De la vertu morale*, que l'on considère souvent, peut-être à tort, comme une œuvre de jeunesse[4]. C'est un ouvrage théorique, où Plutarque combat les thèses de la psychologie stoïcienne relatives à l'*apathie*, en sorte qu'il conviendrait tout aussi bien d'en parler dans le chapitre suivant, consacré au philosophe.

1. J. Dumortier, *Plutarque, Œuvres morales*, C. U. F., VII[1], p. 3.
2. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 318.
3. *An virtus doceri possit*, 439 C.
4. Telle est l'opinion de J. Dumortier, *op. cit.*, p. 18, mais non pas celle de Daniel Babut dans son édition de *Plutarque, De la vertu éthique* (1969), p. 83.

Après un examen doxographique, et l'exposé notamment des opinions de Pythagore, de Platon et d'Aristote, Plutarque tâche d'établir que ce qui est rationnel peut se faire obéir de ce qui ne l'est pas. La vertu morale lui apparaît comme un juste milieu entre deux extrêmes (on reconnaît là l'influence de la pensée d'Aristote). Mais le plus important c'est l'essai de réfutation de la théorie intellectualiste des passions, qui était celle des Stoïciens. Il conclut en opinant qu'il ne convient pas de nous acharner à détruire en nous toutes les passions, car celles-ci sont indispensables au développement moral de l'homme. La fameuse *apathie* est donc une chimère funeste.

Plutarque écrit ainsi au chapitre 12 et dernier, en 451 C-D : « L'homme participe aussi de l'irrationnel, et le principe de la passion lui est consubstantiel, parce qu'il n'est pas un accident, mais fait partie intégrante de lui-même, et qu'il ne s'agit pas de le détruire complètement, mais de lui donner les soins et l'éducation qu'il réclame. Aussi la raison n'agit-elle pas comme un Thrace, comme un Lycurgue[1] ; au lieu de retrancher et de détruire les aspects utiles de la passion en même temps que les aspects nuisibles, elle imite le dieu de la Fécondité et le dieu du Vignoble[2], en coupant les rameaux sauvages et en supprimant ce qui dépasse la mesure, puis en entourant et en rendant cultivable ce qui peut être utile. Chez les bœufs et les chevaux, ce sont les ruades, les efforts pour se libérer des rênes que l'on veut empêcher, non les mouvements, ni la dépense d'énergie. Le raisonnement, lui aussi, utilise les passions, une fois domestiquées

1. Il s'agit du roi de Thrace Lycurgue, qui voulut chasser de son pays Dionysos et en fut puni par les dieux. Cf. l'*Iliade*, 6, v. 129 sqq. : « Je ne combattrais pas contre un des Bienheureux, car même le puissant fils de Dryas, Lycurgue, après avoir cherché querelle aux dieux du ciel, n'a pas vécu longtemps... »

2. A savoir Poseidon Phytalmios et Dionysos Dendritès : cf. *Quaest. Conv.*, 675 F.

et apprivoisées, sans énerver ni mutiler la partie subordonnée de l'âme. »

Et un peu plus loin, en 451 F, on lit : « S'il est vrai que l'on commet une erreur en prétendant bannir l'amour en même temps que la folie amoureuse[1], on n'est pas non plus dans le vrai en blâmant le désir à cause de la cupidité : cela revient à peu près à supprimer la course à cause de la chute possible, le lancer parce qu'on peut manquer la cible, ou à se montrer hostile au chant en général, parce qu'on peut chanter faux. »

Donc les passions sont à dominer, à assagir, à contenir, et non pas à détruire. D'ailleurs, comment le pourrait-on?

Le traité *Sur les progrès dans la vertu*, Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ (75 a-86 a), est dédié, comme les *Vies* et les *Propos de table*, au plus grand des amis romains de Plutarque, Sosius Senecio[2].

On y lit au chapitre 5, en 77 D sqq. : « C'est le cas de rappeler, comme étant tout à fait analogue et semblable, la très vieille démonstration par laquelle Hésiode (*Travaux et Jours*, v. 286-290) indique les progrès obtenus sur le chemin de la vertu : la route, pour parler avec le poète, cesse d'être « escarpée et trop abrupte, pour devenir facile, unie et sans obstacles », l'exercice ayant su en quelque sorte l'aplanir. La philosophie y répand un éclat lumineux ; elle en écarte les perplexités, les erreurs et les repentirs, premiers symptômes éprouvés par les nouveaux adeptes, comme il arrive à des passagers abandonnant la terre qu'ils connaissent et ne voyant pas encore celle vers laquelle ils naviguent. C'est qu'en effet on a renoncé aux études communes et habituelles avant d'assimiler et de posséder ces autres études si préférables, de sorte que, dans ce moment de transition, l'âme éprouve comme un ébranlement qui fait porter

1. Comme voulaient le faire les Épicuriens.
2. Voir ci dessus, p. XXXIII-XXXIV.

plus d'une fois ses regards en arrière. » Suivent les exemples significatifs du Romain Sextius et du fameux Diogène de Sinope le Cynique, le « philosophe au tonneau ».

Sans doute Plutarque utilise-t-il dans ces lignes sa propre expérience, lors de sa « conversion » à la philosophie, mais aussi celles de nombreux élèves et amis dont il était le « directeur de conscience ».

Ces trois traités relèvent en somme de la morale théorique, mais Plutarque a surtout écrit des ouvrages de morale pratique visant à offrir les moyens d'accéder à une vertu, telle la sérénité, ou de corriger tel vice, comme par exemple la propension à la colère.

L'ouvrage Περὶ ἀοργησίας, c'est-à-dire « Sur l'absence de colère », est appelé en latin *De cohibenda ira*, « Sur le contrôle de la colère », ce qui convient mieux au contenu de l'ouvrage, et aussi à la thèse exposée dans le traité *De la vertu morale* au sujet des passions.

C'est un entretien fictif de deux amis de Plutarque, Sylla et Fundanus[1]. De même que, dans le traité *De la vertu morale*, Plutarque préfère à l' « apathie » stoïcienne une sorte de « métriopathie », ici il estime visiblement que l' « ataraxie » totale des Épicuriens est une utopie, et il préconise, si l'on peut dire, une « métriotaraxie ». Car enfin, il est de saines et saintes colères...

Sylla, qui n'apparaît qu'au premier chapitre dans le dialogue « introductif », dit en 453 B : « Voici un an que je suis arrivé à Rome et quatre mois que je te fréquente, et je ne juge pas du tout surprenant qu'avec les qualités dont t'a doué la nature, tu aies accompli de tels progrès et sois si avancé, mais, quand je vois ce caractère

1. Sur Fundanus, voir ci-dessus, p. xxxv. Sextius Sylla, originaire de Carthage, est nommé dans la *Vie de Romulus*, 15, 3, et dans les *Quaest. Conv.*, 727 B ; c'est lui qui conduit la discussion dans le dialogue *De facie*. Voir K. Ziegler, col. 689-691. C. P. Jones, *Journ. Rom. Stud.*, 56, 1966, p. 61-63, place la rédaction du *De cohibenda ira* entre 92 et 100.

si violent, si prompt à s'enflammer, devenu si débonnaire et si docile à la raison, il me vient à l'esprit de dire : « Ah ! comme il est plus doux ! »[1]. » Et Sylla demande à Fundanus comment il est parvenu si vite à amender son caractère emporté, et désormais c'est Fundanus seul qui va parler.

Le chapitre 11, en 459 B-C, me paraît l'un des plus intéressants parce qu'il relate probablement des expériences de Plutarque lui-même : « Comme toutes les passions réclament une accoutumance qui dompte en quelque sorte et soumette par l'exercice l'élément irrationnel et indocile de l'âme, c'est contre la colère, de préférence à toute autre passion, que nos serviteurs nous donnent l'occasion de nous exercer. Car, s'ils n'excitent en nous ni jalousie, ni frayeur, ni rivalité à leur égard, ils font naître des colères incessantes, qui causent des heurts nombreux et entraînent beaucoup de faux pas, dus à notre pouvoir absolu, comme sur un terrain glissant, sans rien qui nous retienne ou nous arrête. Un pouvoir sans contrôle ne peut, au fort de la passion, s'exercer sans commettre de fautes, si nous n'avons pas une main de fer dans un gant de velours et ne tenons bien contre les mille criailleries d'une femme ou d'amis qui nous reprochent notre atonie et notre mollesse. C'est par eux que moi aussi je fus excité contre mes domestiques, sous prétexte qu'ils devenaient vicieux si je ne les châtiais pas. Cependant j'ai fini par comprendre qu'il était préférable de les rendre pires par indulgence que de se fausser soi-même par aigreur et emportement pour redresser autrui. »

C'est Fundanus qui parle, mais en réalité Plutarque lui-même, et au sujet de lui-même. On remarquera que sa φιλανθρωπία et sa πρᾳότης[2] ne procèdent nullement

1. *Iliade*, 22, v. 373 : les Achéens prononcent ces mots en voyant le cadavre d'Hector.

2. Sur la douceur, cette vertu si chère à Plutarque, voir H. Martin, *Gr. Rom. and Byz. Studies*, 3, 1960, p. 65-73 ; Cécile Panagopoulos,

d'un amour désintéressé du « prochain », mais du souci égoïste, encore que très noble, de se dominer, soi-même et ses passions, en l'occurrence la colère, du désir « solipsiste » du sage antique d'améliorer son âme. Une anecdote bien significative me paraît être celle-ci : « Platon, furieux contre un esclave gourmand et incorrigible, appela son neveu Speusippe : « Sors avec ce misérable, lui dit-il, et administre-lui une correction, car moi, je suis trop irrité »[1]. »

Le bavardage (ἀδολεσχία) et la curiosité (au sens défavorable du mot, celui de πολυπραγμοσύνη) sont peut-être des défauts moins graves que la colère, mais dont il convient aussi de se garder.

C'est avec vivacité que Plutarque aborde son sujet, *Du bavardage*, 1, 502 B-D : « Quel traitement appliquer au bavardage? C'est pour la philosophie un problème délicat, malaisé. En effet, ce mal peut être guéri par les discours de la raison ; encore faut-il les écouter ; or les bavards n'écoutent rien, ils parlent sans cesse. Le premier malheur de ceux qui sont incapables de se taire, c'est qu'ils ne peuvent entendre. Leur surdité est volontaire. Sans doute reprochent-ils à la nature de leur avoir donné deux oreilles, mais une seule langue. Un personnage d'Euripide dit joliment à un auditeur dénué d'intelligence : « Je ne saurais remplir un récipient percé, ni verser la raison dans une âme stupide »[2]. On dirait plus justement encore au bavard : « Je ne saurais remplir ce qui ne garde rien », ou plutôt répandre çà et là de sages paroles à l'intention d'un homme qui parle sans qu'on

Vocabulaire et mentalité dans les Moralia de Plutarque, Université de Besançon, Centre de recherches d'histoire ancienne, vol. 25, p. 216-222, et surtout J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque* (Les Belles Lettres, 1979).

1. *De liberis educandis*, 10 D ; voir aussi *Contre Colotès*, 1108 A, et *De sera num. vind.*, 551 A-B.

2. Nauck, *Tragic. Gr. Fragm.*², fr. 899. L'image rappelle le tonneau des Danaïdes.

l'écoute et qui n'écoute pas ceux qui lui parlent... Les bavards sont comme des vases ambulants, vides d'esprit et pleins de bruit. »

Chemin faisant, Plutarque, à son habitude, raconte quelques belles histoires pour illustrer son propos, par exemple celle-ci, en 8, 505 D-E : « Léaïna obtint par sa maîtrise d'elle-même une belle marque d'honneur. Courtisane liée au groupe d'Harmodios et d'Aristogiton, elle fut instruite du complot formé contre les tyrans[1] et partagea les espoirs des conjurés autant que pouvait le faire une femme : elle s'était remplie d'enthousiasme en buvant au fameux et beau cratère d'Éros[2] et, par l'intermédiaire de ce dieu, elle avait été initiée aux secrets. Ses amis échouèrent et furent exécutés. Interrogée à son tour et sommée de livrer les noms de ceux qui n'avaient pas encore été découverts, elle refusa de parler et tint bon ; elle montrait ainsi que ces hommes, en aimant une telle femme, étaient restés dignes d'eux-mêmes. Les Athéniens firent couler en bronze la statue d'une lionne[3] sans langue : le fier courage de cet animal symbolisait l'invincible fermeté de Léaïna, et l'absence de langue, son mutisme et sa discrétion. »

Puis, au chapitre 11, en 507 B-F, on lit l'anecdote, contée avec humour et verve, du sénateur romain qui voulut éprouver la capacité de sa femme à garder un secret, histoire voisine de la fable de La Fontaine, *Les femmes et le secret*. C'est là un des très rares passages de l'œuvre de Plutarque où il se laisse aller à la misogynie, qui lui est totalement étrangère ; mais comment résister au plaisir de rapporter une si piquante historiette?

1. En 516 avant J.-C., les « tyrannoctones », aidés de leurs amis, voulurent tuer le tyran Hippias, fils de Pisistrate ; ils ne réussirent qu'à faire périr Hipparque, frère d'Hippias.

2. Pour Plutarque, disciple de Platon, Éros, l'Amour, possède une force bienfaisante qui, par le délire ou « enthousiasme » que procure le spectacle de la beauté, élève les amants vers la connaissance du bien suprême. Voir le dialogue *Sur l'amour*, dont il sera question ci-dessous.

3. Le nom de Léaïna signifie « lionne ».

J'ai dit ci-dessus, p. LV, n. 2, que le traité *De la curiosité*, Περὶ πολυπραγμοσύνης, n'a pas pour sujet le louable désir de voir et de connaître, qui est à l'origine de toute science, mais le penchant blâmable à se mêler indiscrètement de tout, et par exemple des affaires d'autrui sans y être invité.

Plutarque cependant parle de la bonne curiosité pour la distinguer de la mauvaise, en 5, 517 C sqq. : « Où donc se réfugier? Dans la conversion, comme il a été dit[1], et dans le transfert de la curiosité, en tournant de préférence son âme vers des sujets plus honnêtes et plus agréables. Sois curieux de ce qui se passe dans le ciel et sur la terre, dans les airs et dans la mer... Applique ta curiosité à savoir où le soleil se couche et où il se lève. Examine les phases de la lune, image des variations de l'homme... Ce sont là secrets de la nature, elle n'est pourtant point fâchée qu'on les lui dérobe. »

Et c'est au chapitre 15, en 522 C-E, qu'à propos des gens « qui ouvrent sur le champ et avec précipitation une lettre qu'on leur apporte et qui en brisent le sceau avec les dents si les mains sont trop lentes », Plutarque rapporte le comportement exemplaire de son auditeur Rusticus lors d'une conférence que lui-même donnait à Rome[2].

J. Dumortier a écrit[3] : « Sans doute Plutarque souhaite-t-il détruire les passions funestes, mais il a trop de sagesse et d'expérience pour croire qu'on puisse atteindre ce but. Il préfère donc modifier le cours des passions, en changer l'objet... Trop souvent nous vivons en dehors de nous-mêmes et négligeons notre perfectionnement moral. Nous redoutons toute introspection, parce que

1. *De curios.*, 515 D, où il s'agit de la volonté de « détourner la curiosité du dehors pour la ramener au dedans. » Socrate disait en effet, d'après le précepte delphique : « Connais-toi toi-même. »
2. Cette anecdote a été citée plus haut, p. XXXI.
3. Dans sa notice au *De curiositate*, C. U. F., VII[1], p. 263 sq.

notre âme est remplie de défauts qu'il nous faudrait combattre, et nous jetons autour de nous des regards indiscrets et inquisiteurs. Le curieux ne respecte aucun secret, fût-ce le plus légitime. Sa curiosité n'a point de bornes. » Tel est bien en effet le sens de ce traité, qui invite avant tout à la discrétion, et rejoint par là ce que Plutarque a dit à propos du bavardage.

Plutarque, comme en principe tous les philosophes, était un ennemi déterminé du luxe et de la cupidité. On pourrait à ce sujet citer de très nombreux passages des *Vies*, parmi lesquelles celle de *Phocion* est peut-être à cet égard la plus significative[1]. Ce thème fait l'objet du traité *De l'amour des richesses*, Περὶ φιλοπλουτίας (523 C-528 B).

Robert Klaerr a écrit[2] : « Ce traité se signale d'abord par la rigueur de la composition : la cupidité est une maladie de l'âme, une passion jamais satisfaite, puisqu'elle aboutit, soit à l'avarice qui n'use pas des richesses acquises, soit à la prodigalité qui en abuse pour impressionner autrui, mais sans vraiment en jouir, si bien que le riche est toujours plus pauvre que le sage. A cette fermeté de la démarche se joignent, et c'est ce qui donne son cachet propre à cette œuvre, une hardiesse, une couleur, une sorte d'allégresse du style, plus marquée encore que d'habitude. » Plutarque dit ainsi, en 1, 523 D : « On n'achète pas à prix d'or l'absence de chagrin, l'élévation de l'âme, l'équilibre intérieur, la confiance en soi, l'indépendance morale (αὐτάρκεια) », tous ces vrais biens que possède le sage, même s'il est pauvre.

La richesse corrompt aussi les sentiments familiaux, et Plutarque trace un portrait frappant des fils de l'avare : « Les enfants de ceux qui aiment l'argent, c'est avant de

1. Voir ma Notice de la *Vie de Phocion*, tome X des *Vies* dans la C. U. F., p. 5.

2. R. Klaerr, dans la Notice de ce traité édité par lui, C. U. F., VII², p. 3 sqq.

recevoir la fortune qu'ils sont remplis de l'amour des richesses par leurs propres pères. Et assurément ils leur paient un digne salaire de leur enseignement : au lieu de les aimer parce qu'ils recevront de grands biens, ils les haïssent parce qu'ils ne les reçoivent pas encore... Une fois qu'à la mort de leurs parents ils ont reçu les clefs et les sceaux, leur vie prend une autre allure, et leur visage perd son sourire, devient dur et hautain ; plus de balle ni de ballon, plus de corps à corps, plus d'Académie, plus de Lycée, mais des interrogatoires de serviteurs, des inspections de registres, des comptes avec les intendants et les débiteurs, des occupations, des soucis qui font sauter le repas de midi et ne permettent d'aller au bain qu'à la nuit »[1].

Le traité *De la fausse honte*, Περὶ δυσωπίας, « présente l'intérêt exceptionnel d'être, semble-t-il, l'unique étude que nous ait laissé l'Antiquité sur ce sujet, qui n'a jamais été abordé directement par d'autres auteurs »[2]. Cette δυσωπία, « forme excessive de la honte »[3], me semble s'apparenter quelque peu à ce que nous appelons le « respect humain ». Il s'agit d'ailleurs d'un terme que Plutarque emploie dans un sens inconnu des écrivains de l'époque attique[4].

Voici un passage qui ne manque pas d'humour, en 16, 534 E-535 A : « Comme disait Platon[5], ce n'est pas à cause d'une différence entre le pied du vers et l'accompagnement de la lyre que des cités entrent en dissension

1. *De cupid. divitiarum*, 526 D-F.
2. R. Klaerr, *ibid.*, p. 21.
3. *De vitioso pudore*, 528 E : ὑπερβολὴ γὰρ τοῦ αἰσχύνεσθαι τὸ δυσωπεῖσθαι.
4. Cf. Phrynichos, éd. Rutherford (1881), p. 278 et 344, et la scholie reproduite au début de ce traité dans la seconde édition Teubner des *Moralia*, 3, p. 346, en note.
5. « La citation, presque textuelle et qui se retrouve chez Plutarque, *An virtus doceri possit*, est tirée de Platon, *Clitophon*, 407 c-d » (note de R. Klaerr). Il est vrai que le *Clitophon* est un dialogue « suspect », mais l'on voit que Plutarque le considérait comme authentique.

avec des cités, et des amis avec des amis, au point de se causer et de subir les pires maux, mais à cause d'un manque d'harmonie avec les lois et la justice. Cependant il est des gens qui, tout en respectant eux-mêmes l'exactitude dans la musique, les mots et les mètres, demandent aux autres, dans leurs charges, leurs jugements et leurs actes, de ne pas tenir compte de ce qui est bien. Aussi faut-il avec eux se placer avant tout à ce point de vue : un avocat vient te solliciter quand tu juges, un orateur politique quand tu sièges au Conseil ; donne ton accord, à condition que, lui, il commette un solécisme dans son exorde, ou un barbarisme dans son exposé ; il n'y consentira pas, à cause de ce qui lui semble laid : de fait, nous voyons des gens qui ne supportent même pas dans le discours le heurt d'une voyelle avec une autre voyelle[1]. Voici encore un autre solliciteur qui veut t'intimider, homme en vue, illustre : invite-le à traverser l'agora en dansant ou en faisant des grimaces ; s'il refuse, voilà pour toi le moment de lui parler et de t'informer de ce qui est le plus laid : faire un solécisme, une grimace, ou violer la loi, transgresser son serment et accorder plus au méchant qu'à l'honnête homme contrairement à la justice. »

Les quelques pages intitulées *De l'envie et de la haine*, Περὶ φθόνου καὶ μίσους (536 E-538 D), sont décevantes et paraissent provenir d'un traité mutilé au début et à la fin. Elles ont d'ailleurs un caractère rhétorique très marqué[2].

En revanche, le traité *Comment se louer soi-même sans attirer l'envie*, Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως, présente plus d'intérêt.

Il commence ainsi, en 539 A-B : « Parler de soi devant les autres pour s'attribuer quelque mérite ou quelque

1. Sur cette question de l'hiatus, voir ci-dessous, p. CCXII-CCXIV.
2. Voir R. Klaerr, *op. cit.*, p. 47-49.

puissance, mon cher Herculanus[1], tout le monde déclare, en parole, que c'est odieux et vil, mais, en fait, peu de personnes parviennent à éviter ce travers déplaisant, même parmi ceux qui le blâment. » R. Klaerr a écrit[2] : « On peut penser qu'en plus de l'influence de la tradition rhétorique Plutarque a été amené à traiter ce sujet par ce qu'il dit dans sa *Comparaison de Démosthène et de Cicéron*, 2, qui tous deux se louèrent eux-mêmes, mais d'une manière et dans un esprit fort différents. De plus, l'abondance, dans notre traité, des renvois au discours *Sur la couronne*, où Démosthène est obligé de « parler de lui-même », peut faire croire que c'est ce discours précisément qui a servi de modèle traditionnel de l'éloge de soi et qui a fourni à Plutarque les premiers mots de son traité, qui en sont aussi le thème »[3].

Nous avons déjà fait deux allusions au traité *De l'amour fraternel*, à cause de l'affection que Plutarque y exprime pour son frère Timon et parce qu'il dit là avoir accepté, étant à Rome, de tenter la réconciliation de deux frères séparés par une brouille[4]. L'ouvrage, composé probablement dans les dernières années du règne de Trajan, vers 115, et dédié à deux frères, Avidius Nigrinus et Avidius Quietus[5], a donc été écrit par Plutarque alors septuagénaire, « et c'est bien la sagesse éclairée et indulgente du vieillard qu'il était devenu qui transparaît dans cet ouvrage si atta-

1. Ami de Plutarque, sans doute identique à C. Julius Euryclès Herculanus de Sparte, qui vivait sous Trajan et Hadrien et parvint, comme fonctionnaire romain, aux plus hautes charges, peut-être au consulat. Cf. Ziegler, col. 676, et Jones, *Plut. and Rome*, p. 41-46.

2. R. Klaerr, *op. cit.*, p. 61.

3. R. Klaerr, *ibid.*, note 4, renvoie à Démosthène, *Sur la couronne*, 4 : ... πολλάκις λέγειν ἀναγκασθήσομαι περὶ ἐμαυτοῦ ; et 321 : ... οὕτω γάρ μοι περὶ ἐμαυτοῦ λέγοντι ἀνεπιφθονώτατον εἰπεῖν. Or le mot ἀνεπιφθόνως figure dans le titre donné par Plutarque à ce traité.

4. Voir ci-dessus, p. xv, n. 6 et xxxi, n. 1.

5. Cf. Ziegler, col. 691, et Jones, *Plut. and Rome*, p. 51-54.

chant »[1]. J. Dumortier dit encore[2] : « Plutarque a créé une œuvre originale quand il a écrit ce traité ; s'il y a mis à profit les apports de ses prédécesseurs, il y a imprimé sa marque propre. Ces apports se réduisaient d'ailleurs à peu de chose, puisque nul avant lui n'avait traité le sujet. Il a voulu surtout nous faire profiter de ses immenses lectures et de son expérience personnelle. La part de cette expérience nous semble même prépondérante. Nous tenons là un témoignage, voire une discrète confession. »

« Ce traité se rattache par son inspiration à deux autres œuvres de Plutarque : *Les préceptes conjugaux* et la *Consolation à sa femme*. Par ces écrits nous sommes introduits dans le cercle de famille, un domaine auquel les écrivains de l'Antiquité s'intéressaient assez peu »[3].

A propos du traité *Comment se louer soi-même...*, R. Klaerr fait deux fois allusion à l'ouvrage intitulé *Comment on peut tirer profit de ses ennemis*[4]. Ce traité est dédié à Cornelius Pulcher, ami de Plutarque, né à Épidaure[5]. On y lit au chapitre 6, en 89 B-C : « Voilà ce qu'il y a d'utile et de profitable à adresser des reproches à un ennemi, mais il n'y a pas moins d'utilité à s'entendre injurier et calomnier par ceux qui nous haïssent. C'est pourquoi Antisthène[6] disait avec raison que « pour assurer son salut, on a besoin d'amis sincères

1. J. Dumortier, édition des *Œuvres morales* de la C. U. F., VII[1], p. 137.
2. J. Dumortier, *ibid.*, p. 141.
3. J. Dumortier, *ibid.*, p. 133. Je pense qu'il eût mieux valu écrire : « ... un domaine dont les écrivains de l'Antiquité parlaient assez peu dans leurs œuvres » et, d'autre part, il aurait convenu d'ajouter aux traités cités le dialogue *Sur l'amour*.
4. R. Klaerr, édition du volume VII[2] des *Œuvres morales* dans la C. U. F., p. 61 et 62.
5. Sur ce Cn. Cornelius Pulcher, voir C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 39 et 45 sq.
6. Ailleurs, en 74 C et 82 A, ce même propos est attribué à Diogène. Il s'agit en tout cas d'un philosophe de l'école cynique, où le successeur d'Antisthène fut précisément le célèbre Diogène de Sinope.

et d'ennemis acharnés ». En effet, aussi bien que les avertissements des premiers, les injures des seconds nous détournent du mal... Comme Télèphe, à défaut d'un médecin dévoué, soumit sa blessure à la lance de son adversaire[1], de même ceux à qui manquent les bienveillantes représentations de l'amitié ont besoin d'endurer la parole hautaine d'un ennemi quand elle signale et châtie leurs vices ; et c'est le résultat qu'ils doivent considérer, non pas l'intention de celui qui dénonce le mal. Un homme, voulant faire périr le Thessalien Prométheus, le frappa de son épée sur un abcès, qui fut ainsi ouvert, de la sorte qu'il lui sauva la vie en crevant cette tumeur. » Ce dernier exemple, si peut-être il n'est pas vrai, est du moins bien trouvé.

Le *Banquet des sept sages*, de même que les *Propos de table*, a été considéré par K. Ziegler comme inclassable[2]. C'est qu'en effet il contient un peu de tout.

Comme Platon, comme Xénophon et comme beaucoup d'autres moins célèbres, Plutarque a donc écrit son Συμπόσιον, œuvre de fiction où il a voulu rassembler les sept sages de la Grèce et nous les montrer discutant entre eux sur des sujets à peine moins variés que ceux de ses Συμποσιακά, *Propos de table*, qui, eux, rappellent (ou sont censés rappeler) des conversations tenues du temps de l'auteur et auxquelles souvent il participe lui-même.

Au sujet de la composition de cet ouvrage, Jean Defradas[3] écrit : « Après quelques mots d'introduction, qui sont, à la manière de Platon, la présentation du dialogue des Sages inséré — sans grande nécessité — dans un autre dialogue, ou plutôt, ici, dans un long monologue de Dioclès adressé à Nicarque, un prologue assez vivant

1. Télèphe, roi de Mysie, avait été blessé par Achille, et sa blessure ne put être guérie que par celui qui l'avait faite. Euripide avait écrit une tragédie intitulée *Télèphe*.

2. Voir ci-dessus, p. x.

3. Qui avait déjà édité le *Banquet des sept sages* en 1954 dans la collection « Études et Commentaires », n° XX.

nous raconte la conversation qu'eurent, sur le chemin de Corinthe au Léchaeon, où Périandre avait organisé un banquet, Thalès, Dioclès et Niloxénos, envoyé d'Amasis. Pendant cette promenade, qu'inspire le préambule du *Phèdre*, deux thèmes de discussion sont successivement abordés. Celui des rapports avec les rois et les tyrans, d'abord. Mais Thalès reproche à Niloxénos de les engager dans un sujet qui n'est pas de circonstance : il faut trouver un thème convenable pour se préparer au banquet. Et ici se trouve exprimée avec force l'idée que le banquet est moins une réunion pour manger et pour boire que l'occasion d'entretiens philosophiques. Il est donc nécessaire, pour se rendre à un banquet, de se soumettre à une véritable préparation morale (chapitres 1 et 2, 146 B-148 B). La scène suivante ne manque pas d'animation. Nous faisons connaissance, dès l'arrivée au Léchaeon, d'Eumètis-Cléoboulinè et d'Anacharsis, dont la présentation est faite avec un soin particulier. Épisode comique : la sortie bruyante d'Alexidèmos de Milet, bâtard de Thrasybule, mécontent de la place que Périandre lui a attribuée. Ce personnage extravagant, attaché aux honneurs extérieurs, fait contraste avec la Sagesse désintéressée, soucieuse des seules valeurs morales : la place qu'il a abandonnée sera immédiatement réclamée par Thalès »[1].

Tout cela est bien touffu, et même quelque peu confus, de sorte que de nombreux philologues ont nié l'authenticité de ce *Banquet*. J. Defradas a montré qu'ils avaient tort[2], et je suis persuadé, comme il l'était, que Plutarque a bien écrit cet ouvrage, mais à un moment de sa vie où il n'avait pas encore composé de dialogue[3]; il fera

1. J. Defradas, édition des *Œuvres morales* de la C. U. F., II, p. 173-174.

2. J. Defradas, *op. cit.*, p. 169-173.

3. Voir J. Defradas, *ibid.*, p. 190 : « Aucun élément sérieux ne permet de dater cette œuvre. Les uns, sensibles à ses imperfections de composition et de style, la placent au début de la carrière de Plutarque. Après avoir dégagé les grandes lignes de la pensée philoso-

mieux plus tard, mais ce coup d'essai n'est pas un coup de maître.

Si « la plus belle page du *Banquet* est sans doute celle où s'exprime le ravissement d'Arion à qui la présence de Dieu dans la nature est révélée par la scène de son sauvetage merveilleux[1] » (18, 161 A-162 B), le long discours de Solon à propos de la nourriture (16, 159 B-160 C) se termine par un passage remarquable où Solon, au mépris de toute chronologie, exprime des idées que Plutarque tient de Platon : « Voilà, j'imagine, ce qu'Homère avait en vue quand il donnait comme preuve de l'immortalité des dieux le fait qu'ils n'ont pas à se nourrir[2] : « Ne mangeant pas de pain, ne buvant pas de vin à la couleur de feu, ils n'ont pas notre sang, ce sont des Immortels »[3]. Il signifie par là que la nourriture n'est pas seulement un moyen de vivre, mais un moyen de mourir. C'est à cause d'elle que les malades s'attachent au corps, pour qui c'est un mal aussi grand d'être plein que d'être vide... Les anciens esclaves, une fois affranchis, continuent à faire pour eux-mêmes et de leur propre volonté ce qu'ils faisaient auparavant au service de leurs maîtres : de la même manière, l'âme, qui actuellement met toute sa peine et passe tout son temps à nourrir le corps, une fois délivrée de cette tâche, une fois affranchie, c'est elle-même qu'elle nourrira, et elle n'aura, en vivant, d'autre objet en vue qu'elle-même et la vérité, sans rien pour l'en distraire ou l'en détourner. »

J'ai déjà eu l'occasion de parler des *Prouesses de femmes* et, à ce propos, du livre important de Philip A.

phique qui s'y exprime, nous serions tenté plutôt d'y voir une œuvre de sa maturité. » Quant à moi, j'opte résolument pour un ouvrage de jeunesse.

1. J. Defradas, *op. cit.*, p. 190.

2. Il y a bien l'ambroisie et le nectar, mais qui n'ont rien de commun avec ce que mangent et boivent les hommes.

3. *Iliade*, 5, v. 341 sq.

Stadter[1]. Celui-ci écrit, p. 7 : « L'exaltation de la femme et de l'amour conjugal par Plutarque est un fait unique dans la littérature de la Grèce antique et révèle un trait important de la personnalité de l'auteur ». Sur ce point, comme sur tant d'autres, je suis pleinement d'accord avec Stadter[2], et j'ai indiqué moi-même qu'en opposant, dans les premières lignes de la dédicace des *Prouesses de femmes*, son opinion à celle de Thucydide[3], Plutarque soulignait dès l'abord l'originalité de sa position. Il déclare ensuite en 242 F : μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετήν, ne faisant ainsi que reprendre à son compte la maxime lapidaire d'Antisthène, que ce fondateur de l'école cynique tenait lui-même de Socrate : 'Ανδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή. Mais la plupart des philosophes grecs, à l'exception de quelques Cyniques et, nous le verrons, de nombreux Stoïciens, ont eu beaucoup de peine à se dégager de la misogynie familière à la plupart des auteurs grecs, même non philosophes, à partir d'Hésiode. Aristote lui-même contredit formellement Socrate sur ce point dans la *Politique* (1, 13, 9 ; 1260 a) : « La tempérance n'est pas la même chez la femme et chez l'homme, ni non plus le courage et la jus-

1. Ci-dessus, p. LXVII-LXVIII.

2. Voir par exemple R. Flacelière, *L'amour en Grèce* (Hachette, 1960), p. 176-180, et aussi : *Rev. Ét. Anc.*, 64, 1962, p. 109-116 : *D'un certain féminisme grec*, à propos d'une étude de J. Vogt, *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen*, Wiesbaden, 1960, et *Gnomon*, 49, 1977, p. 321-325, compte rendu du livre d'Albin Lesky intitulé *Vom Eros der Hellenen.* — Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 38-40, a bien mis en lumière cette évolution entre l'époque d'Aristote et celle de Plutarque.

3. *Mulierum virtutes*, 242 E-F : « Nous ne professons pas, Cléa, sur la vertu des femmes la même opinion que Thucydide : il proclame en effet comme la plus honnête celle dont on parle le moins (Thuc., 2, 45)... Quant à moi, je juge excellent l'usage romain de décerner aux femmes, comme aux hommes, après leur mort, les éloges publics qu'elles ont mérités. » On voit là que, sur ce point particulier de la valeur des femmes et de l'estime dont elles jouissent ou non en tant que telles, Plutarque a tendance à se séparer de la Grèce pour rejoindre Rome.

tice, comme le pensait Socrate : chez l'un, le courage est tout de commandement, chez l'autre tout de soumission ; et il en est de même des autres vertus »[1]. Plutarque, lui, a écrit son ouvrage pour prouver que les femmes sont aussi capables que les hommes d'exercer toute sorte de vertus, et notamment le courage dont le nom grec, ἀνδρεία, signifie pourtant « virilité » en raison du préjugé communément répandu. Et il l'a dédié à une femme, Cléa, archiprêtresse des Thyiades de Delphes, à qui il dédia aussi son traité *Sur Isis et Osiris*, où l'on apprend, 2, 351 E, qu'elle était également prêtresse d'Isis, et où on lit, 35, 364 E : ὦ Κλέα... ἀρχηΐδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός. Cette Φλαουία Κλέα, ἡ ἀρχηΐς, est d'ailleurs connue par l'épigraphie delphique[2].

La même « philogynie » de Plutarque apparaît en maint endroit des *Vies parallèles*. La plus haute figure de toutes est celle de Porcia, fille de Caton le Jeune et épouse de Brutus, dont le biographe exalte à mainte reprise le splendide courage[3]. Dans ses *Vies d'Agis et de Cléomène*, il donne même à penser que ces deux rois de Sparte n'auraient rien pu entreprendre ni mener à bien sans le secours de leurs mères et de leurs femmes aux héroïques vertus[4].

C'est la *Consolation à sa femme*, Παραμυθητικὸς εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἑαυτοῦ (608 A-612 B), qui, à propos de la mort d'une fillette de deux ans, nous fournit quelques détails sur la famille de Plutarque et de Timoxéna[5].

1. Cependant Aristote parle de l'amour conjugal en termes tout nouveaux, si on le compare sur ce point à Platon. Voir R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, p. 166-169.

2. Cf. J. Jannoray, *Bull. Corr. Hell.*, 70, 1946, p. 254-259. Cléa avait consacré à Delphes au moins deux statues, dont celle de sa mère Memmia Eurydicè.

3. Voir la *Vie de Brutus*, 13, 1-11 ; 15, 5-9 ; 53, 5-7.

4. Voir ma Notice des *Vies d'Agis et de Cléomène* dans la C. U. F., t. XI, p. 14 sq.

5. Voir ci-dessus, p. xxxvi.

Cette lettre est toute pleine d'affection et de tendresse, et, en dépit du rappel des thèmes habituels à ce genre d'écrit, nous inspire beaucoup de sympathie pour l'époux et le père que fut Plutarque, dont on sent la profonde sincérité, par exemple, 2, 608 C : « Seulement, ma femme, conserve-toi, par amour de ton mari et de toi-même, dans l'état de calme qui convient en présence d'un tel malheur. Pour ma part, je connais et je mesure toute l'étendue de notre perte. Mais, si je te trouve livrée à un trop grand désespoir, j'en serai plus peiné encore que du coup qui nous a frappés. Non pas que je sois « né du chêne ou de la pierre »[1] : tu le sais bien, toi qui m'as assisté dans les soins prodigués à notre famille, toi avec qui j'ai élevé un si grand nombre de nos enfants, puisque tous ont été nourris par nous-mêmes à la maison. Tu sais aussi combien cette fille, ardemment désirée par toi, que tu avais mise au monde après avoir eu quatre fils et qui m'avait fourni l'occasion de lui donner ton nom, tu sais combien elle était tendrement chérie de moi. »

Quant aux *Préceptes conjugaux*, Γαμικὰ παραγγέλματα (138 A-146 A), Plutarque les adresse, en guise de cadeau de mariage, à un jeune couple qui vient de se former, Pollianos et Eurydice[2]. Beaucoup de ces préceptes sont savoureux ou plaisants, mais ce qui me paraît le plus important dans cet ouvrage est dit au n° 34, en 142 E-143 A : « Les philosophes affirment que, parmi les choses, les unes se composent de parties distinctes (ἐκ διεστώτων), comme par exemple une flotte, une armée ; d'autres, de parties jointes entre elles (ἐκ συναπτομένων), comme une maison, un navire ; d'autres enfin, de parties fondues

1. C'est-à-dire : « non pas que j'aie un cœur de pierre ». C'est une citation de l'*Iliade*, 22, v. 126 ; voir aussi l'*Odyssée*, 19, v. 163.

2. Ce Pollianos est probablement identique à Λ. Φλάβιος Πωλλιανὸς Ἀριστίων que nomme une inscription de Tithorée en Phocide, datée de 98 de notre ère, *I. G.*, IX, 1, 200 : voir Ziegler, col. 682 sq., et F. Schober, *Phokis*, *Prosopographie*, p. 89. Tithorée est une ville située au pied du Parnasse, au nord, à distance égale de Delphes et de Chéronée : cf. la *Vie de Sylla*, 15, 5, et voir Schober, *op. cit.*, p. 41 sqq.

en une unité (τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυῆ), comme chaque organisme vivant. Il en est à peu près ainsi des différentes sortes de mariage : celui qui se fait par amour aboutit à une fusion et unité parfaites ; celui qui se fait en vue de la dot ou des enfants à naître ressemble à un tout fait de parties jointes entre elles ; celui qui n'a pour but que la volupté du lit ressemble aux objets composés de parties distinctes... Or, de même que les naturalistes (οἱ φυσικοί) déclarent que les liquides se mélangent intégralement entre eux (δι' ὅλων γενέσθαι τὴν κρᾶσιν), il faut pareillement que les époux se confondent l'un avec l'autre (ἀναμιχθῆναι δι' ἀλλήλων) à la fois par leurs corps, leurs biens, leurs amis et leurs parents. En effet, à Rome, le législateur interdit les donations mutuelles entre conjoints, non pas pour qu'ils ne reçoivent rien l'un de l'autre, mais pour qu'ils comprennent qu'ils ont tout en commun (ἵνα πάντα κοινὰ νομίζωσιν). »

Ainsi l'adage grec πάντα κοινὰ τὰ τῶν φίλων serait encore plus vrai, selon Plutarque, si l'on remplaçait φίλων par συζύγων, et il apparaît qu'il considère le mariage des époux qui s'aiment comme la forme la plus haute et la plus parfaite de la φιλία.

Peut-être s'inspire-t-il ici du traité Περὶ γάμου du Stoïcien Antipatros de Tarse, dont Stobée nous a conservé un long et remarquable fragment[1]. J'en détache seulement ces quelques lignes : « Celui qui n'a pas d'épouse ni d'enfants ne connaît pas l'amour le plus vrai. Les autres amitiés ou affections ressemblent au mélange des légumes ou de toutes autres choses analogues qui se réunissent par juxtaposition, tandis que l'amour de l'homme et de la femme ressemble à ces mélanges intégraux (ταῖς δι' ὅλων κράσεσιν), tel celui du vin avec l'eau »[2].

1. Stobée, *Anthologium*, IV, 22a, 25 W.-H. = J. von Arnim, *Stoïc. vet. fragm.*, 3, p. 254, 63. Les lignes que je cite sont chez Arnim à la page 255, l. 11-16.

2. M. Cuvigny a raison de m'écrire : « Je nuancerais un peu : la *philogynia* indiscutable dont fait preuve Plutarque n'empêche pas

Les *Préceptes conjugaux* conduisant naturellement à parler du dialogue *Sur l'amour*, Ἐρωτικὸς (λόγος), de 748 E à 771 E[1], qui est une vibrante apologie de l'amour des époux.

Le préambule forme un court dialogue « introductif » entre un certain Flavien et le fils aîné de Plutarque, Autobule. Flavien (que l'on ne verra plus reparaître après ce préambule) parle le premier : « C'est à l'Hélicon, dis-tu, Autobule, que furent tenus ces propos sur l'Amour, que tu t'apprêtes maintenant à nous rapporter afin d'exaucer notre prière, soit que tu les aies mis par écrit[2], soit que tu les conserves gravés dans ta mémoire pour avoir souvent interrogé ton père à ce sujet? » A quoi Autobule répond : « Oui, Flavien, ce fut à l'Hélicon, auprès des Muses, au moment où les Thespiens célébraient la fête d'Éros, cette fête qu'ils célèbrent tous les quatre ans, à la fois en l'honneur des Muses et d'Éros, avec beaucoup de zèle et de magnificence. »

Et Autobule, 2, 749 B, va commencer son récit en racontant, comme nous l'avons rapporté ci-dessus[3], dans quelles circonstances son père et sa mère étaient venus à Thespies offrir un sacrifice à Éros à la suite

qu'il réserve au mari une place privilégiée dans la vie du couple : la femme n'est pas, chez lui, la sujette du mari, mais elle reste dans bien des cas sa compagne soumise et résignée. Ainsi, *conseil* 6 des *Préceptes conjugaux*, c'est le mari qui a le rôle directeur dans la vie du couple, — *conseil* 11 : les décisions sont prises d'un commun accord par les époux, mais de façon à faire apparaître que c'est le mari qui a l'ἡγεμονία, — *conseil* 14 : la femme doit conformer son humeur à celle de son mari, — *conseil* 16 : elle doit permettre à son mari la débauche avec une courtisane, — *conseil* 33 : la supériorité du mari sur la femme est comparée à celle de l'âme sur le corps. » Tout cela est vrai, mais indique seulement que Plutarque ne pouvait se libérer entièrement de la mentalité de son époque. Autres temps, autres mœurs...

1. Et ce dialogue était en réalité plus long, car les manuscrits présentent en 766 D une très longue lacune.

2. L'imitation de Platon est flagrante : voir par exemple le *Théétète*, 143 a.

3. Voir p. XXXVII.

d'une brouille survenue entre leurs deux familles. Puis un groupe se forme autour de Plutarque, composé de Béotiens et d'étrangers, et, après la cérémonie religieuse, quitte la ville pour aller se réfugier au Val des Muses, voisin de Thespies, dans l'intention d'y trouver le calme nécessaire aux doctes entretiens (749 B-C).

L'affabulation du dialogue consiste dans l'histoire de Bacchon et d'Isménodore, « dont le caractère pathétique appelle de lui-même un chœur tragique et la scène d'un théâtre » (749 A). Bacchon est un éphèbe poursuivi par de nombreux *érastes*, qui se laisse enlever par les amis d'une jeune et riche veuve, désireuse d'épouser le jeune homme, ce qui finalement arrivera : « heureuse fin ». Les divers épisodes de cette intrigue sont commentés par les amis réunis autour de Plutarque, dont les uns sont partisans de l'amour pédérastique, et les autres de l'amour hétérosexuel. Chacun défend chaudement sa thèse.

Il s'agit donc d'abord d'une comparaison entre les deux sortes d'amour, celui des femmes et celui des garçons, puis de l'apologie du dieu de Thespies, Éros, enfin de l'exaltation de l'amour conjugal, en faveur duquel Plutarque, « père du dialogue », se prononce fermement, en condamnant à la fois l'amour des garçons et celui des courtisanes.

Telle est la grande nouveauté de cette œuvre : alors que la plus grande partie des philosophes grecs avant lui étaient misogynes et, corrélativement, adeptes de l'amour « philosophique » (non charnel, du moins en principe) des garçons[1], Plutarque, lui, se proclame réso-

1. A mon avis, nous ne respectons pas la vérité historique lorsque nous parlons, d'une part, d'amours « socratiques » et, d'autre part, d'amours « platoniques ». Socrate, en dépit des apparences qu'il se donnait, n'était pas un homosexuel, tandis que, pour Platon, le doute est au moins permis. Voir R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 74, 1961, p. 93-118 : *A propos du Banquet de Xénophon*, et spécialement les pages 97-107 intitulées *Eros Socraticus*.

lument « philogyne » et place l'union conjugale bien au-dessus de toutes les autres formes d'amour et d'amitié.

A cet égard, c'est évidemment la dernière partie du long discours de Plutarque, du chapitre 21 (766 D) au chapitre 25 (771 C), qui exprime la pensée de l'auteur. On y lit par exemple, en 767 B : « On dit que la beauté est « la fleur de la vertu »[1]. Or, il est absurde de prétendre que les femmes ne produisent pas cette fleur et ne manifestent pas de tendance naturelle à la vertu. » Puis il raconte l'héroïque exemple de la Galate Camma, prêtresse d'Artémis, qui fit périr par le poison, en mourant avec lui, l'assassin de son mari (22, 768 B-D)[2]. Il écrit ensuite, en 769 A : « L'union physique avec une épouse est source d'amitié, comme une participation en commun à de grands mystères (ὥσπερ ἱερῶν μεγάλων κοινωνήματα). La volupté est de courte durée, mais elle est comme le germe à partir duquel croissent de jour en jour entre les époux le respect mutuel, la complaisance, l'affection et la confiance. Les Delphiens n'ont pas tort de donner à Aphrodite le nom d' « Harmonie », et Homère a raison d'appeler « amitié » une telle union »[3].

L'histoire de la Gauloise Empona, après celle de Camma, est un nouvel exemple, combien dramatique, d'héroïsme conjugal, et il s'agit là d'événements bien réels, et alors récents, qui avaient eu lieu sous le règne

1. Expression empruntée au Stoïcien Chrysippe.

2. Thomas Corneille a tiré de là une tragédie : *Camma, reine de Galatie*.

3. Par exemple, *Il.*, 14, v. 209, et surtout *Od.*, 6, v. 181-185, où Ulysse, s'adressant à Nausicaa et lui souhaitant un heureux mariage, dit : « Puissent les dieux t'offrir un époux, un foyer et l'union des cœurs, cette si belle chose ! Il n'est rien de meilleur ni de plus précieux que l'accord, au foyer, de tous les sentiments entre mari et femme : grand dépit des jaloux, grande joie des amis, bonheur parfait du couple ! » On voit ainsi que Plutarque renoue sur ce point avec la morale homérique, où l'amitié d'Achille et de Patrocle reste pure (à la différence de la tragédie perdue d'Eschyle appelée *Les Myrmidons*), où Hélène la belle est cause de tant de maux, et Pénélope, la sage et la fidèle, un modèle de vertu aux yeux du poète.

de Vespasien entre 69 et 79. Non seulement Plutarque avait entendu lui-même à ce sujet un témoin privilégié, le propre fils d'Empona[1], mais Tacite, *Hist.*, 4, 67, qui donne à Empona le nom d'Epponina[2], et Dion Cassius, 66, 3 et 16, nous sont garants de la vérité de cette histoire.

J'ai gardé à dessein pour la fin de ce chapitre ce qui me paraît être la « perle » des traités moraux de Plutarque, celui qui est consacré à la *Tranquillité de l'âme*, le Περὶ εὐθυμίας, titre que j'aimerais mieux, pour ma part, rendre par un seul mot : *De la sérénité* (464 E-477 F).

Non sans coquetterie, Plutarque lui a donné la forme d'une lettre, qu'il prétend avoir rédigée à la hâte, d'après des notes (ὑπομνήματα) précédemment amassées par lui sur ce sujet, afin de satisfaire à la demande de son ami Paccius, qui la lui réclamait avec impatience[3]. Il se défend d'avoir eu, en de telles circonstances, le loisir d'en soigner la forme : « Je pense d'ailleurs que, si tu souhaites recevoir cet écrit, ce n'est pas pour lire une œuvre qui prétende au beau style, mais pour en tirer une leçon profitable »[4]. Il me semble pourtant qu'au-dessous de certains de ses dialogues, plus élaborés et témoignant de plus d'invention et d'imagination, ce traité sous forme épistolaire est l'un des chefs-d'œuvre de Plutarque, celui qui nous fait connaître de la façon la plus claire et la plus complète son idéal moral.

On lit d'abord, 1, 465 A-C : « Pour garder son âme

1. On lit en effet, 771 B-C : « Empona, au fond de son repaire (où elle vécut neuf ans, cachée avec son mari) donna le jour à deux enfants mâles, ou plutôt à deux lionceaux qu'elle nourrit de son lait. De ces fils, l'un a été tué en Égypte ; l'autre, qui se nomme Sabinus, est venu tout récemment chez moi à Delphes. »

2. Le nom d'Empona semble apparenté à celui d'Épona, déesse équestre des Gaulois, et Epponina peut en être le diminutif : voir Sal. Reinach, *Rev. Arch.*, 1895, 1, p. 334.

3. Voir ci-dessus, p. xxxiv.

4. *De tranqu. animi*, 464 F-465 A.

sans chagrin et pour vivre à l'abri des tempêtes, à quoi servent les richesses, la gloire ou l'influence à la cour, si l'on n'est pas satisfait de ce que l'on possède et si l'on est constamment hanté par le désir de ce que l'on n'a pas? En cela, quel autre secours trouverons-nous qu'une raison habituée et exercée à maîtriser rapidement les écarts de cette partie de l'âme qui est irrationnelle et soumise aux passions, au lieu de la laisser s'échapper et se perdre loin des objets présents? Xénophon conseillait de se souvenir des dieux et de les honorer surtout lorsqu'on est heureux, afin de pouvoir, au temps du malheur, les implorer avec confiance comme des amis dont la bienveillance nous est déjà acquise[1]. De même, les hommes sensés ne doivent pas attendre d'être en proie aux passions pour appliquer leur esprit aux préceptes qui peuvent combattre utilement ces passions et qui seront plus efficaces s'ils sont préparés longtemps d'avance. Comme les chiens hargneux s'excitent en entendant toute espèce de voix, sauf celle dont ils ont l'habitude et qui est seule capable de les apaiser, de même, une fois que les passions de l'âme sont exacerbées, il n'est pas facile de les calmer, si l'on ne dispose, pour maîtriser leur trouble, de paroles connues et appropriées. »

Plus loin, 5, 467 A-B, Plutarque écrit : « Platon a comparé la vie à une partie de dés[2], où il faut sans doute amener les meilleurs coups, mais aussi, les dés une fois tombés, utiliser au mieux le résultat. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'obtenir de la chance tel ou tel coup, mais notre tâche propre, si nous sommes raisonnables, consiste à accepter comme il convient les événements produits par le hasard et à donner à chacun d'eux la place où ce qu'il a d'heureux sera le mieux mis en valeur, et ce qu'il a de désagréable, le plus atténué. Les gens malhabiles qui n'entendent rien à la vie ressemblent

1. Xénophon, *Cyropédie*, 1, 6, 3.
2. Platon, *Rép.*, 10, 604 C.

aux malades qui ne peuvent supporter ni le chaud ni le froid : la prospérité les enivre, l'adversité les abat; l'une et l'autre situations les troublent, ou plutôt ils se troublent eux-mêmes dans les deux cas, et non moins dans ce qu'on appelle le bonheur que dans son contraire. »

Et enfin, voici le chapitre 20 et dernier, 477 C-F[1] : « J'admire le mot de Diogène qui, à Lacédémone, voyant un étranger se préparer avec empressement à une certaine fête, lui dit : « Pour l'homme de bien, chaque jour n'est-il pas une fête? » Oui, et même une grande fête, si nous sommes sages. Car l'univers est comme un sanctuaire très sacré et tout à fait digne des dieux, où notre naissance nous introduit pour contempler, non pas des statues fabriquées par les mains des artistes et immobiles, mais les images sensibles des essences intelligibles, comme les appelle Platon[2], images que l'Esprit divin présente à nos yeux et qui ont en elles le principe inné de la vie et du mouvement : le soleil, la lune, les astres, les fleuves qui épanchent une eau constamment nouvelle, enfin la terre, qui fournit aux plantes et aux êtres animés leur nourriture. La vie humaine, étant l'initiation la plus sainte à ces mystères, doit s'écouler dans la sérénité et la joie... On aime à entendre les sons agréables des instruments de musique et le chant des oiseaux, on aime à voir les animaux s'ébattre et bondir joyeusement; au contraire, on a horreur des bêtes qui hurlent, rugissent et présentent un aspect féroce. Mais les hommes, tout en voyant leur propre vie se passer sans joie ni sourire, accablée et assombrie qu'elle est par les passions les plus mornes, par les affaires et les soucis continuels, ne cherchent pas à se ménager à eux-mêmes des moments de détente et de relâche, et, si d'autres les y invitent, ils refusent d'entendre raison. Cependant, s'ils

1. « Saint Jean Chrysostome a utilisé tout le chapitre 20 : cf. *P. G.*, 48, 955-956. » (J. Dumortier dans la C. U. F., *Œuvres morales*, VII[1], note 6 à la p. 127, qui se trouve p. 310).

2. Par exemple *Timée*, 92 c; *Epinomis*, 984 a.

écoutent la sagesse, ils jouiront avec plaisir des biens présents, se souviendront du passé avec reconnaissance et s'avanceront vers l'avenir exempts de crainte et d'inquiétude, pleins d'une espérance heureuse et rayonnante. »

Une telle « leçon » n'est-elle pas, selon l'expression de Montaigne, « de la cresme de la philosophie »?

Mme Jacqueline de Romilly vient de publier, en 1979, un livre intitulé *La douceur dans la pensée grecque* (aux Belles Lettres), où elle retrace en de fines analyses l'histoire de la *praotès* depuis Homère jusqu'à Plutarque, et où elle montre que l'œuvre du Chéronéen représente « l'apogée de la notion de douceur » (p. 275). « La douceur ne semble pas, chez Plutarque, une notion qu'il aurait reçue toute faite, en héritage doctrinal, mais plutôt une valeur enracinée dans sa personnalité et son caractère. La première impression que laisse l'œuvre est en effet celle d'une grande tendresse, et d'une pensée qui, délibérément, reconnaît l'existence de cette tendresse en l'homme et en fait un de ses traits caractéristiques » (p. 293).

On lit enfin dans ce même ouvrage, aux p. 304-305 : « ... Pour en arriver là, Plutarque a recueilli et combiné entre elles toutes les tendances qui peu à peu s'étaient manifestées dans la pensée grecque pour valoriser la douceur.

« On a, dans les chapitres précédents, rencontré d'abord la douceur démocratique : or on a vu que le thème reparaissait chez Plutarque dans plusieurs associations de mots ; et, dans la mesure où cette douceur se confondait avec celle d'Athènes, on a constaté qu'il renchérissait sur le thème en présentant l'idée d'une Athènes dont la *philanthrôpia* s'étendait même à ses ennemis.

« Là-dessus Isocrate avait vu un trait de cette douceur d'Athènes dans la mission civilisatrice que celle-ci exerça en Grèce : on a pu constater que le thème reparaît chez Plutarque, et qu'il l'amplifie jusqu'à confondre

cette douceur et avec la civilisation elle-même et avec la Grèce en général.

« Cependant, Isocrate et Xénophon avaient découvert l'utilité de la douceur pour les hommes d'État, soit qu'elle prenne la forme du souci des sujets ou celle de la clémence envers les vaincus ; ce thème avait ensuite survécu dans les traités sur la monarchie de l'époque hellénistique et reparu chez Polybe comme un élément d'interprétation historique ; or Plutarque le reprend à son tour dans beaucoup de Vies parallèles et renchérit encore dans la mesure où il en fait un modèle en soi.

« Platon, lui, avait été fort réticent pour admettre la douceur dans sa cité ; en revanche, il l'avait célébrée sous la forme de la sérénité du sage qui supporte les épreuves, et sous celle de la patience du maître qui forme avec douceur ses disciples. On a vu que Plutarque insistait volontiers sur cette sérénité du sage et étendait à toute la vie de Socrate la douceur que Platon avait vue dans son enseignement.

« Après Platon, Aristote avait reconnu à la douceur, sous ses diverses formes, une place dans l'éthique et le statut d'une vertu. Or, Plutarque en a fait une vertu majeure ; et il l'a systématiquement incorporée à l'idéal stoïcien, qui ne la comportait en rien.

« Enfin Ménandre, instruit par l'école péripatéticienne, avait donné à cette douceur une couleur quotidienne et charmante, tout en l'élevant au niveau d'une véritable solidarité entre les hommes. Or, nul n'a plus que Plutarque brodé sur ces images aimables, qui donnent au moindre de ses traités un aspect toujours personnel, et nul n'a autant que lui évoqué l' « humanité », le fait d' « être hommes ensemble »[1] et l'importance de savoir se mettre à la place d'autrui.

« Tout ce qui avait été tenté, inventé, découvert avant

1. Allusion au néologisme συνανθρωπέω qui se lit *Praec. ger.*, 823 B (p. 276 dans le livre de J. de Romilly).

lui se retrouve ainsi dans son œuvre ; et celle-ci constitue de la sorte comme l'aboutissement de cet idéal grec de douceur, dont on a ici suivi l'éclosion, et qu'il se plaisait lui-même à juger caractéristique de la Grèce. »

Cette citation peut paraître trop longue ; elle m'a semblé utile et même nécessaire pour montrer comment l'analyse de la notion de douceur dans la pensée grecque à partir d'Homère conduit à mettre en pleine lumière l'importance considérable de Plutarque en ce qui concerne l'évolution et l'aboutissement d'un certain idéal hellénique.

4. Le philosophe

> Je devais bientôt, une fois entré à l'Académie, faire honneur en toute circonstance à la maxime « Rien de trop » (*Sur l'E de Delphes*, 7, 387 F).

La morale de Plutarque fait partie intégrante de sa philosophie, puisque, d'une certaine façon, pour lui « l'éthique est le centre de la philosophie »[1]. Et, d'autre part, cette reine des connaissances humaines, la philosophie, « à laquelle l'histoire fournit des matériaux, a pour fin la théologie »[2], qui, dans la pensée de Plutarque, appartient encore à la philosophie. Les distinctions que nous faisons ici sont donc, en un sens, artificielles, mais néanmoins nécessaires à la clarté de l'exposé.

Il s'agira, dans le présent chapitre, de situer la pensée de Plutarque en face de ses prédécesseurs et de ses contemporains, et d'essayer de délimiter la part de son éventuelle originalité. Mais, en principe au moins, ce qui concerne son attitude à l'égard des dieux et sa position dans les questions religieuses sera examiné au chapitre suivant.

L'Académie de Platon à laquelle Plutarque adhéra autour de sa vingtième année, à Athènes, sous l'influence d'Ammonios qui en était probablement le scholarque, avait certes bien évolué depuis le IVe siècle avant J.-C. Aristote et le Lycée, c'est-à-dire l'école péripatéticienne, avaient déjà apporté des nouveautés considérables. Puis la « Nouvelle Académie » d'Arcésilas, qui fut scholarque de 260 environ à 241, insista sur le fait que la vérité absolue échappe à l'esprit humain et

1. Voir ci-dessus, p. XCII.
2. *De def. orac.*, 410 B : ἱστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν... τέλος ἐχούσης.

que le sage doit donc suspendre son jugement et s'en tenir au doute sur le fond des choses (ἐποχή), en se contentant, dans la pratique, de la vraisemblance établie grâce à une certaine logique du discours. Dans la même ligne, Carnéade (mort en 129) acheva la théorie du probabilisme, en distinguant d'ailleurs trois degrés dans la πιθανότης[1].

D'autre part, après le scepticisme de Pyrrhon, mais avant Arcésilas, Épicure de Samos s'établit à Athènes vers 307 et y fonda le « Jardin ». Quant au « Portique » des Stoïciens, il naquit vers 300, avec Zénon, au Portique des peintures (*Stoa poikilè*). Les grands successeurs de Zénon seront Cléanthe et Chrysippe.

Enfin, cette variété d'écoles et de systèmes, bien avant d'exciter la verve de Lucien, provoqua le phénomène de l'éclectisme, représenté notamment par Antiochos d'Ascalon, mort vers 68 avant notre ère, à qui Varron et Cicéron ont beaucoup emprunté.

Pour terminer ce bref rappel de notions élémentaires, je dirai que l'on classe souvent Plutarque dans le « moyen platonisme », après lequel viendront les Néoplatoniciens, dont le plus grand représentant sera Plotin (204-270), postérieur d'un siècle environ à la mort de Plutarque.

Ainsi, dans le domaine philosophique comme dans celui des sciences[2], Plutarque est séparé de Platon, qu'il proclame son maître, par toute l'épaisseur de plus de quatre siècles qui ont vu naître, dans l'ordre de la pensée, des hommes, tels Aristote, Arcésilas, Épicure, Zénon, Chrysippe, d'une stature comparable à celle d'Archimède, Érastothène, Hipparque dans l'ordre des sciences. Cette constatation chronologique toute simple nous fait pressentir que Plutarque nous offre, en ce qui concerne la philosophie grecque, le panorama le plus complet avant

1. D'après E. Bréhier, *Hist. de la philos.*, I, p. 338 et 342, le critère de la vraisemblance était pour Arcésilas l'εὔλογον et pour Carnéade le πιθανόν.

2. Voir ci-dessus, p. LXXXVII.

le Néoplatonisme de Plotin. En effet sa connaissance de tous les systèmes de pensée, depuis les Présocratiques jusqu'à lui, est d'une étendue et d'une profondeur également extraordinaires.

Plutarque fut-il, comme par exemple Antiochos d'Ascalon, un éclectique, mêlant à son platonisme fondamental des notions empruntées à de nombreuses philosophies, surtout celles d'Aristote et des Stoïciens? La réponse à cette question est généralement positive. Je pense, quant à moi, que Plutarque ne fut nullement un éclectique.

Rapporter une opinion est une chose, et l'approuver en est une autre. Si l'on prétendait que Plutarque a fait siens les innombrables points de vue philosophiques qu'il cite dans ses *Œuvres morales*, il faudrait assurément le considérer comme un éclectique, mais en réalité, sur toute question importante, l'adhésion de sa part n'est jamais complète qu'à l'égard de la doctrine platonicienne.

En ce qui concerne Aristote, nous avons montré, dans les deux chapitres précédents, que Plutarque se souvient fréquemment de lui et de ses disciples, en morale, en physique, en biologie, et nous verrons qu'il en va de même en métaphysique. Mais jamais, je crois, Plutarque ne conclut à la supériorité de telle opinion d'Aristote sur celle de Platon dans le même domaine. Ainsi, dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 25, 424 B, le frère de Plutarque, Lamprias, en dépit de ses tendances péripatéticiennes, n'hésite pas à contredire Aristote qui, dans le *De Caelo*, écartait délibérément l'hypothèse de la pluralité des mondes. On pourrait multiplier les exemples de ce genre.

Mais la philosophie qui, au temps de Plutarque, était le plus en vogue et avait le plus d'adeptes en Grèce et dans tout l'Empire romain, c'était le Stoïcisme. L'attitude de Plutarque à l'égard du Portique est difficile à cerner et peut paraître ambiguë; elle a donné lieu à

nombre d'interprétations divergentes. C'est le mérite, à mes yeux, de Daniel Babut, d'avoir tranché enfin cette question d'une manière qui paraît bien décisive. Dans son grand ouvrage, *Plutarque et le Stoïcisme* (1969), il me semble avoir établi de manière irréfutable que « pendant toute sa carrière, l'auteur des *Œuvres morales* et des *Vies* s'est classé lui-même, explicitement ou implicitement, parmi les opposants à la philosophie du Portique, dont il a combattu longuement et plus ou moins ouvertement les thèses, dans tous les domaines, sans jamais en recevoir d'influence notable »[1].

Cette double indépendance à l'égard des Péripatéticiens et des Stoïciens, en dépit des nombreuses citations qu'il en fait[2], provient simplement de ce que Plutarque, admirablement informé de toutes les doctrines philosophiques de la Grèce, a toujours maintenu fermement sa pensée dans l'axe de celle de Platon, sans jamais perdre le cap.

P. Decharme a écrit[3] : « Plutarque, dit Montaigne[4], a les opinions platoniques, doulces et accommodables à la vie civile... Oui, Plutarque est avant tout un platonisant, et quiconque a feuilleté ses *Œuvres morales* sait combien fréquemment il cite le maître et quelle admiration passionnée il professe pour lui. « Ceux qui font de Platon un fils d'Apollon, disait l'un des interlocuteurs des *Propos de table* (8, 1, 2, 717 F), ne déshonorent pas le dieu » ; et, en tenant ce langage, il était sûr de ne pas être démenti par Plutarque qui, chaque année, le sept du mois Thargélion, le jour anniversaire de la naissance

1. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 529.
2. D'ailleurs, quand il cite des philosophes anciens, Plutarque ne montre pas toujours un grand souci de respecter la pensée originale de l'auteur, qu'il mêle volontiers à ses propres conceptions, héritées surtout de Platon. C'est ce qui apparaît notamment à propos d'Empédocle, au dire de D. Babut, *Philologus*, 120, 1976, p. 154 sqq.
3. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 415.
4. Montaigne, éd. P. Villey, 2, p. 112.

d'Apollon, réunissait ses amis pour célébrer en commun l'anniversaire de la naissance du grand philosophe, consacré en quelque sorte demi-dieu par l'enthousiasme de ses adorateurs (*Propos de table*, 8, 1, 1, 717 B). »

Il faut d'abord noter ce fait que Plutarque a consacré un grand nombre d'ouvrages à la défense et à l'exégèse des œuvres de Platon et des philosophes de l'Académie :

(Lamprias) 63 Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδήμειαν.
64 Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν.
65 Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας.
66 Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον.
67 Ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι.
68 Πῶς ἡ ὕλη τῶν ἰδεῶν μετείληφεν.
70 Ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος Θεάγους.
71 Περὶ μαντικῆς ὅτι σῴζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκούς (= 131)[1].
134 Σχολαὶ Ἀκαδημαϊκαί.
136 Πλατωνικὰ ζητήματα.
210 Εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων.
221 Τί κατὰ Πλάτωνα τέλος.
225 Πῶς κρινοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

Sans doute convient-il d'examiner ce que l'on dit parfois de certaines divergences, ou même contradictions, entre les idées de Plutarque et celles de Platon.

J'ai moi-même écrit ci-dessus, p. LXXXVIII sqq., que dans ses conseils donnés à un jeune homme sur le bon usage de la poésie, Plutarque « nuance » visiblement la condamnation portée par Platon contre les auteurs de fables et de fictions, c'est-à-dire de « mensonges », à commencer par Homère. Sans doute, mais le respect de la vérité reste l'essentiel pour Plutarque comme pour son

1. Peut-être le titre de ce traité 71 nous conserve-t-il le souvenir d'une polémique entre Plutarque et Épictète : voir M. Cuvigny, *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé* (Paris, 1968), p. 560-566.

maître, qui d'ailleurs a donné mainte preuve de son admiration à l'égard du « Poète » par excellence, dont il cite souvent des vers à l'appui de ses propres opinions[1].

Dans le dialogue *Sur l'amour*[2], Plutarque considère Éros, adoré à Thespies, comme un dieu, dont il célèbre longuement la louange[3]. Or, dans le *Banquet* de Platon, 201 e-204 c, Diotime de Mantinée, cette femme inspirée dont Socrate rapporte les propos, dit qu'Éros n'est qu'un démon, c'est-à-dire un être supérieur à l'humanité, mais inférieur à la divinité. Cette discordance a paru si grave à R. Hirzel[4] qu'il a nié, contre toute vraisemblance, l'authenticité du dialogue de Plutarque, ne pouvant admettre que celui-ci modifie et critique les assertions de son maître. En réalité, la contradiction est de pure apparence. La religion grecque ne comportait aucun dogme défini. Platon présente Éros comme un démon à seule fin d'exposer le mythe de sa naissance : il serait né de Pénia et de Poros, ce qui donne lieu à de subtiles et remarquables considérations sur la nature de l'amour philosophique. Mais il ne s'agit là, visiblement, que d'une fable inventée par la fertile imagination de Platon : cet ennemi de la poésie n'avait-il pas composé dans sa jeunesse des tragédies? D'ailleurs, dans ce même *Banquet*, en 195 a sqq., Agathon a célébré Éros comme un dieu, d'une façon qui sera un peu celle de Plutarque. Celui-ci n'allait pas contester à Thespies, au moment de la fête des *Erotidéia*, la divinité d'Éros, généralement considéré comme un dieu primordial et cosmique.

1. C'est le cas, par exemple, pour ce vers de l'*Odyssée*, 17, 218 :

Αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.

Platon l'évoque dans le *Lysis*, 214 a, et, lorsque Socrate dit dans le *Gorgias*, 510 b : « J'imagine que l'amitié la plus étroite est, comme le disent les anciens sages, celle du semblable pour le semblable », il n'est guère douteux qu'il songe au même vers de l'*Odyssée* et range donc Homère au nombre des παλαιοὶ σοφοί.

2. Voir ci-dessus, p. CXII sqq.

3. *Amatorius*, 756 A, 763 F.

4. R. Hirzel, *Der Dialog*, 2, p. 233.

Platon accuse Homère de mensonge, mais lui-même ne se prive pas de mentir, si toute fiction, comme celle de la naissance d'Éros, est mensonge !

« Dans le vaste ensemble des *Œuvres morales* de Plutarque, il n'est guère qu'un traité qui soit entièrement consacré à une question de métaphysique : c'est celui qui s'intitule *Sur la genèse de l'âme dans le Timée* », Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας (1012 A-1030 C)[1].

Ce traité commence ainsi : « A mes fils Autobule et Plutarque[2]. Comment devons-nous comprendre les opinions de Platon relatives à l'âme? Je vous l'ai dit souvent, et certains passages dispersés de mes écrits cherchent à l'expliquer, mais il vous paraît opportun que j'en fasse la synthèse et que je consacre un traité spécial à cette interprétation particulièrement délicate, qui exige justification de ma part, puisqu'elle se trouve en opposition avec celles de la plupart des Platoniciens. » Plutarque affirme donc dès l'abord l'originalité de son interprétation de ce passage du *Timée* de Platon, 35 a, qu'il cite aussitôt textuellement.

Puis il résume les interprétations remontant à l'Ancienne Académie, celles de Xénocrate et de Crantor, qu'il critique. Après quoi, il passe à l'exposé de son interprétation personnelle, 5, 1014 A : « Je vais donc exprimer d'abord mon point de vue en m'attachant à la vraisemblance et en justifiant autant que possible mon interprétation dans ce qu'elle a d'insolite et de paradoxal. Ensuite j'apporterai des textes à l'appui en fusionnant étroitement interprétation et démonstration. »

1. Pierre Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque* (Les Belles Lettres, 1938), p. 9. A cet ouvrage, il faut joindre du même auteur un article de la *Rev. Ét. Gr.*, 52, 1939, p. 358-366. Citons enfin l'excellente introduction de H. Cherniss à son édition du traité dans la Loeb Classical Library (XIII, 1, p. 136-149).

2. Ὁ πατὴρ Αὐτοβούλῳ καὶ Πλουτάρχῳ εὖ πράττειν, ce qui est la formule usitée en tête d'une lettre. Le Περὶ εὐθυμίας (voir ci-dessus, p. cxv, commence de même par ces mots : Πλούταρχος Πακκίῳ εὖ πράττειν..

Ce programme annoncé est suivi point par point. Il oppose à Héraclite disant : « Ce monde n'est pas l'œuvre d'un dieu ni d'un homme » Platon proclamant dans le *Timée*, 29 a : « Le monde est la plus belle des choses qui soient nées, et l'ouvrier qui l'a fait (le Démiurge) est la meilleure des causes. » En effet la naissance du monde a été précédée par le chaos, « qui n'était pas absence de corps, de mouvement et d'âme, mais dont le principe corporel était informe et inconsistant, et le principe moteur instable et irrationnel. C'était la discordance de l'âme privée de raison. Dieu n'a créé lui-même ni le caractère résistant et tangible du corps, ni la faculté imaginative et motrice de l'âme, mais, ayant trouvé ces deux principes..., il les a soumis à l'ordre, à la règle et à l'harmonie pour en faire l'être vivant le plus beau et le plus parfait. »

Donc, selon Platon et Plutarque, Dieu n'a pas créé le monde *ex nihilo* ; il s'est contenté d'organiser et d'ordonner ce qui existait sans doute de toute éternité pour en faire un univers harmonieux, digne du beau nom de κόσμος.

Dans la suite de ce traité, Plutarque montre sa connaissance intégrale, peut-on dire, de l'œuvre platonicienne, en citant tour à tour, à propos de la conception de l'âme, le *Timée*, le *Philèbe*, le *Politique* et, plus loin, le *Phèdre* et les *Lois*.

Le problème de l'origine du mal, problème difficile entre tous et pierre d'achoppement de toute philosophie « optimiste », n'est pas esquivé. Le mal doit provenir d'un « troisième terme », distinct à la fois du Démiurge parfaitement bon et de la matière totalement dépourvue de qualités. « S'il en allait autrement, on tomberait dans les *apories* stoïciennes en n'assignant ni cause ni origine au mal, que l'on ferait aussi sortir du non-être. Platon, quant à lui, n'a pas connu le sort de ces philosophes venus après lui, car, n'ayant pas méconnu comme eux

le troisième principe et la troisième puissance, intermédiaire entre la matière et Dieu, il n'a pas eu à endosser la plus absurde des doctrines, qui fait de la nature du mal, inexplicablement, un épisode accidentel et le fruit du hasard »[1].

A propos de l'âme, éternelle et increéée comme Dieu, Plutarque signale l'apparente contradiction entre le *Timée*, 34 b-c, et le *Phèdre*, 245 c-246 a, et il s'efforce de la résoudre : « Par « âme increéée », Platon entend celle d'où provenait avant la genèse du monde le mouvement universel sans mesure et sans ordre ; par « âme créée » et soumise au devenir, en revanche, il désigne celle que Dieu a rendue raisonnable et ordonnée en ajoutant à cette âme d'ici-bas l'essence permanente et excellente de l'Au-delà... ; il en a pour ainsi dire informé respectivement le principe sensible et le principe moteur pour élever l'âme au rang de régente de l'univers (ἡγεμόνα τοῦ παντός : 1016 D). »

Le corps du monde, lui aussi, est à la fois créé et incréé : « A propos de l'âme également, il faut donc se rendre compte que la première âme n'est pas créée par Dieu et n'est pas l'âme du monde, mais une puissance de mouvement spontané et perpétuel..., et la seconde, Dieu lui-même l'a harmonisée, grâce aux nombres et avec des proportions convenables, et, une fois créée, il l'a élevée à ce rôle de régente du monde créé »[2].

Enfin on lit en 1027 A : « Ainsi tout concourt à nous prouver que l'âme n'est pas tout entière l'œuvre de Dieu, mais qu'elle porte en elle, innée, la part du mal. Dieu n'a fait que l'ordonner : il a déterminé d'une part l'Illimité

1. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 141, écrit, à propos de ce passage, qu' « il donne l'impression de revenir brièvement, et comme allusivement, sur une critique classique de la doctrine stoïcienne (voir le *De communibus notitiis*, 1065 D et 1076 D). Tout nous porte donc à situer le *De animi procr. in Tim.* dans la ligne ou dans le prolongement des écrits polémiques (de Plutarque contre les Stoïciens). »

2. 1017 B : ἐγκατέστησεν ἡγεμόνα τοῦ κόσμου γεγονότος, γενητὴν οὖσαν.

grâce à l'Un, afin que l'âme devînt une essence participant à la limite ; il a, d'autre part, mêlé ensemble l'ordre et le changement, la diversité et la similitude grâce à la puissance du Même et de l'Autre ; et, de tout cela il a réalisé autant que possible une association et une amitié réciproque grâce aux nombres et à l'harmonie »[1].

A partir de là, la fin de l'ouvrage est consacrée surtout à ces nombres et à cette harmonie, selon les thèmes pythagoriciens dont j'ai donné plus haut, p. LXXIII-LXXVI, quelques échantillons.

Et voici la conclusion, en 1030 A-C : « Les théologues d'autrefois qui sont les plus anciens des philosophes[2] plaçaient des instruments de musique dans les mains des statues des dieux ; ils ne croyaient pas que les dieux manient la lyre et la flûte, mais ils pensaient que les dieux ne peuvent rien faire qui ne soit harmonie et accord... C'est à ces proportions et à ces nombres employés par le Démiurge qu'il faut attribuer l'accord et l'harmonie de l'âme elle-même du monde. C'est parce qu'elle est douée d'une telle harmonie qu'elle a pris possession du ciel et l'a rempli d'une infinité de merveilles — qu'elle a pris possession de la terre, qu'elle y a ménagé les saisons et les changements avec mesure, qu'elle y veille avec une sollicitude si précieuse et si belle à la naissance et à la conservation de tout le créé. »

Les Pythagoriciens étaient à l'écoute de la musique de l' « harmonie des sphères ». Platon et Plutarque après lui ont recueilli leur héritage. La contemplation, un peu béate, de ces « espaces infinis » dont le silence au contraire effraiera Pascal, est un thème cher à notre auteur, et

1. ... κοινωνίαν πρὸς ἄλληλα καὶ φιλίαν ἐργασαμένου δι' ἀριθμῶν καὶ ἁρμονίας.

2. Voir R. Flacelière, *La théologie selon Plutarque*, dans les *Mélanges P. Boyancé* (1974), p. 273-280, et spécialement p. 279, avec la note 4, où je rapproche ce texte de passages du *De def. orac.*, 436 D (οἱ σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταί), et du *De Is. et Osir.*, 360 D et 369 B. Dans ce dernier endroit ποιηταί est encore associé à θεολόγοι.

que nous avons entrevu déjà dans la conclusion du traité *De la tranquillité de l'âme* : « L'univers est comme un sanctuaire très sacré et tout à fait digne des dieux... »[1].

Dans ses *Questions platoniciennes*, Πλατωνικὰ ζητήματα (999 C-1011 E), qui sont au nombre de dix, Plutarque revient à plusieurs reprises sur des problèmes posés par le *Timée*, notamment dans la quatrième et la cinquième.

La deuxième de ces *Questions*, en 1000 E, commence ainsi : « Pourquoi Platon a-t-il appelé le Dieu suprême « le père et le créateur de tout »? » Cette appellation, qui dérive évidemment de la formule homérique πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, se lit aussi dans le *Timée*, 28 c : « Découvrir le créateur et le père de cet univers, c'est un grand exploit, et, quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous. »

Les Stoïciens donnaient également à Dieu le nom de « père ». D. Babut a écrit[2] : « Le monde, dit Plutarque, ne ressemble pas aux objets modelés ou faits de pièces ajustées, mais sa substance est vivante et divine pour une large part, celle qui provient du dieu lui-même, qu'il a répandue et mêlée dans la matière » (*Plat. Quaest.*, 2, 1001 B). Telle est l'explication que Plutarque juge la plus proche de la pensée de Platon. Mais il en ajoute une autre qui... est révélatrice de sa propre pensée. Des deux composantes du monde, le corps et l'âme, le premier n'a pas été engendré par Dieu, qui lui a seulement donné forme et harmonie, en ordonnant une matière préexistante ; tandis que l'âme n'est pas seulement l'œuvre de Dieu, mais aussi partie de son être, il n'en est pas seulement l'auteur, mais aussi la source et l'origine. C'est donc à la lettre qu'il faut interpréter, selon Plutarque, l'expression platonicienne : Dieu peut être appelé « père », non seulement au sens d'Homère, mais

1. Voir ci-dessus, p. CXVII.
2. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 486 sq.

plus profondément, parce qu'entre lui et une partie du monde il existe beaucoup plus qu'un simple lien de cause à effet, une véritable parenté naturelle. Or, cette « partie vivante et divine du monde », que Plutarque semble identifier avec son âme, en tant qu'elle participe de l'intelligence, du raisonnement et de l'harmonie, embrasse nécessairement, en quelque sorte, les êtres animés, en tout cas l'homme, dont l'âme est une partie ou un reflet de l'âme du tout[1]. De sorte que l'homme occupe une place privilégiée dans l'univers, étant lié à Dieu par le lien le plus intime et le plus fort »[2].

Même dans ceux de ses ouvrages qui ne sont pas consacrés entièrement à Platon, Plutarque fait constamment appel à la pensée de son maître. Dans le dialogue *Sur l'amour*, outre de nombreuses références à telle ou telle idée ou expression de Platon, l'auteur a l'occasion d'exposer assez longuement les théories platoniciennes du délire prophétique (16, 758 D sqq.) et de l'amour (19, 764 E sqq.). De même, dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 17, 435 E-437 A, on lit un passage très étendu où se trouve rappelée la doctrine platonicienne des deux ordres de causes, la cause première et la cause seconde. Plusieurs fois dans les *Propos de table*, le nom de Platon figure dans le titre même du problème considéré : c'est le cas pour les *Questions* 1 et 2 du livre 7, 2 du livre 8[3], 5 du livre 9.

En dehors de ses exégèses de Platon, l'œuvre proprement philosophique de Plutarque consiste dans ses traités de polémique contre les Épicuriens et contre

1. D. Babut, *op. cit.*, p. 487, note 2, renvoie ici au *De virt. mor.*, 441 F : ἥ τ' ἀνθρώπου ψυχὴ μέρος τι ἢ μίμημα τῆς τοῦ παντὸς οὖσα...

2. Pour une étude approfondie des *Platon. Quaestiones*, il convient de tenir le plus grand compte de l'excellente édition de H. Cherniss dans la collection Loeb, XIII, 1, p. 2-129.

3. Cette question : « En quel sens Platon disait que le dieu fait sans cesse de la géométrie » a été évoquée ci-dessus, p. LXX.

les Stoïciens, composés précisément pour défendre la pensée platonicienne contre ces « nouveaux philosophes », mais, avant d'aborder ces traités, je crois utile de donner un aperçu de l'ouvrage *De la superstition*, Περὶ δεισιδαιμονίας (164 E-171 F), encore qu'on le range d'ordinaire plutôt dans le domaine de la théologie que dans celui de la philosophie. On sait combien la frontière entre ces deux domaines est imperceptible chez un auteur comme Plutarque, qui est un philosophe d'esprit religieux et un théologien attaché à la raison.

En tout cas, je crois qu'une enquête sur l'attitude de Plutarque à l'égard de l'épicurisme doit commencer par l'examen du traité *De la superstition*[1]. Celui-ci s'apparente aux exercices d'école et doit dater sans doute de la jeunesse de Plutarque.

Il s'agit essentiellement d'une comparaison (σύγκρισις) entre les effets de l'athéisme et ceux de la superstition : « L'ignorance et l'erreur en ce qui concerne les dieux s'étant partagées dès l'origine en deux courants, l'un d'eux s'est porté, comme en un terrain rocheux, sur les esprits rebelles et a donné naissance à l'athéisme ; l'autre, comme en un terrain humide, sur les esprits sans consistance et a engendré la superstition » (1, 164 E). Que l'athéisme ici envisagé soit celui des Épicuriens[2], Plutarque nous l'indique tout de suite, puisqu'il écrit aussitôt après ce début : « Quelqu'un s'imagine-t-il que des atomes et du vide puissent être les principes de toutes choses, c'est une croyance fausse, mais elle ne produit

1. Voir mon étude intitulée *Plutarque et l'épicurisme*, qui a paru dans *Epicurea, in memoriam Hectoris Bignone, Miscellanea Philologica*, Univ. di Genova (1959), p. 197-215.

2. Les Épicuriens étaient athées pratiquement, si l'on peut dire, mais, de façon théorique, ils étaient déistes ; reléguant leurs dieux à l'écart et très loin du monde humain, ils niaient toute Providence. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, *passim* ; P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, p. 250 sqq., et, du même auteur, le précieux petit volume *Épicure* (P. U. F., 1969) avec des extraits (en ce qui concerne l'attitude envers les dieux, voir les témoignages rassemblés là, p. 95-99).

aucun traumatisme de l'âme, aucun trouble douloureux », ce qui est au contraire l'effet de la superstition. Les « atomes et le vide », ces mots suffisent à évoquer la physique d'Épicure.

L'athéisme n'est donc qu'un jugement faux sans conséquence, tandis que la superstition est un jugement faux qui engendre un état pathologique (2, 165 B). La description de ce πάθος est ensuite développée selon les meilleurs procédés de la rhétorique, mais aussi avec une réelle vigueur et une grande acuité d'observation. Or « aucun de ces maux n'existe pour l'athée ; sans doute son erreur est-elle déplorable..., mais du moins le trouble et l'asservissement de l'âme lui sont-ils épargnés » (5, 167 B).

L'athée, dans l'infortune, « s'il est un homme modéré, accepte en silence ce qui lui arrive, et tire de lui-même secours et consolation », ou s'il est violent, du moins ne met-il en cause que le hasard, tandis que le superstitieux, lui, accuse Dieu et s'imagine qu'il est haï du Ciel (7, 167 F sqq.). Nicias s'est perdu et a perdu les Athéniens en Sicile parce qu'une éclipse de lune avait égaré son esprit superstitieux (8, 168 F sqq.). Le succès lui-même est gâté par la superstition (9, 169 D sqq.).

On dit que l'athée est impie, mais le superstitieux l'est aussi, puisque l'image qu'il se fait des dieux est injurieuse à leur égard (10, 169 F sqq.). En conclusion, « aucune autre maladie de l'âme n'est sujette à autant d'égarements et de douleurs que la superstition... On doit donc la fuir, mais non pas d'une façon inconsidérée, jusqu'à tomber dans l'athéisme radical et obstiné, en sautant par-dessus la piété qui se trouve entre les deux »[1].

On a soupçonné l'auteur de ce traité d'incliner lui-même vers l'athéisme[2], mais certainement à tort, puisqu'il

1. *De superst.*, 171 E-F : Οὕτω γὰρ ἔνιοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον, ὑπερπηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.

2. O. Gréard, *De la morale de Plut.*, p. 288.

condamne l'athéisme *presque* aussi fortement que la superstition. L'athéisme y apparaît pourtant comme un moindre mal.

Quant à l'idée, exprimée tout à la fin, que la véritable piété est une *via media* entre deux erreurs de sens contraire, elle se retrouve souvent chez Plutarque, par exemple dans le traité *Sur Isis et Osiris*, 11, 355 B-D : « C'est ainsi, Cléa, qu'il faut accueillir et accepter sur les dieux ce qu'en rapportent et en expliquent les esprits qui unissent le sens philosophique au sens religieux[1]; alors, tout en persévérant dans la pratique et l'observance des prescriptions relatives aux cérémonies sacrées, mais en pensant que rien ne saurait être plus agréable aux dieux que d'avoir sur leur compte des opinions vraies, et que nul sacrifice, nul zèle ne saurait les charmer davantage, tu pourras éviter un mal qui n'est pas moins redoutable que l'athéisme, la superstition : οὐδὲν ἔλαττον ἀποφεύξῃ κακὸν ἀθεότητος δεισιδαιμονίαν. »

On constate ici tout de même une sensible différence *d'accent* avec le traité *Sur la superstition*, où la δεισιδαιμονία était beaucoup plus à craindre que l'athéisme[2]. Dans l'ouvrage *Sur Isis et Osiris*, elle l'est tout autant[3], et nous verrons notre auteur affirmer plus tard que l'athéisme est un mal beaucoup plus redoutable que la superstition. Or j'ai dit que le *De superstitione* est sans doute une œuvre de jeunesse, tandis que le traité consacré

1. Traduction un peu libre des mots παρὰ τῶν ἐξηγουμένων τὸν μῦθον ὁσίως καὶ φιλοσόφως, littéralement : « ceux qui expliquent le mythe d'une façon sainte et philosophique ». Sur Cléa, voir ci-dessus, p. CIX.

2. Voir cependant le jugement, un peu différent, de D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 523.

3. Voir aussi, par exemple, *Quomodo adulator ab amico internosc.*, 66 D : « Il est des gens qui, voulant se justifier du reproche de superstition ou d'incapacité, vont professer l'athéisme ou devenir des intrigants. Il semble que leur caractère soit une pièce de bois qui était fléchie dans un sens et qu'ils courbent dans l'autre, faute de savoir la mettre droite. »

à la religion égyptienne, comme les dialogues pythiques, date certainement de l'âge mûr ou de la vieillesse de Plutarque. Cette constatation, ainsi que certaines différences entre le dialogue *Sur la disparition des oracles* et le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, celui-ci étant selon toute apparence postérieur à celui-là, m'ont amené à me demander si, au cours de sa longue vie, les idées de Plutarque n'ont pas subi une certaine évolution, étant bien entendu que ses convictions fondamentales, à savoir son attachement à Platon et à la « foi des ancêtres », n'ont jamais varié[1].

Bien qu'Épicure et les Épicuriens ne soient mentionnés nommément nulle part dans le traité *Sur la superstition*, je pense que A.-J. Festugière a eu raison d'écrire, sans méconnaître d'ailleurs l'originalité de nombreux passages : « Certains traits de cet opuscule doivent être des thèmes usuels dans l'école d'Épicure, puisqu'on les trouve à la fois chez Lucrèce et chez Philodème (par exemple l'idée que les dieux, pour le superstitieux, nous poursuivent jusque dans l'Hadès) : Plutarque a dû les emprunter à la littérature épicurienne »[2].

Si l'on cherche dans toute l'œuvre de Plutarque des passages où Épicure soit nommé avec quelque sympathie, on en trouvera peu. Le plus caractéristique est sans doute celui qu'on lit, *De l'amour fraternel*, 16, 487 D : « On connaît le profond respect témoigné à Épicure par ses frères. Il était dû à son affection et à sa sollici-

1. Voir R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 56, 1943, p. 1-40, *Plutarque et la Pythie*, où je concluais : « Peu à peu, avec l'âge et sous l'influence de Delphes, la cité sainte qui était devenue sa seconde patrie, et du sanctuaire d'Apollon, dont l'atmosphère devait imprégner de plus en plus une âme aussi religieuse que la sienne, il en vint à se sentir plus théologien encore que philosophe, et, sans renier la philosophie, à ne plus voir en elle que l'humble servante de la théologie, *ancilla theologiae*. »

2. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 78 (où la note 1 précise ces rapprochements entre Lucrèce et Philodème d'une part, et Plutarque de l'autre).

tude, et il se manifesta surtout par leur enthousiasme à embrasser sa philosophie. Si c'était une erreur totale de jugement de s'être laissé convaincre dès leur prime jeunesse et de soutenir que personne n'était plus grand philosophe qu'Épicure, il n'en faut pas moins admirer celui qui les avait mis dans de tels sentiments et ceux qui s'y étaient mis. »

Certes, pour Plutarque, il ne peut être question d'admettre, même un instant, qu'Épicure soit le plus grand des philosophes, mais, sur le plan moral, il ne lui refuse pas une certaine admiration. Le traité *Que l'on ne peut même pas vivre agréablement en se conformant à la doctrine d'Épicure*, 18, 1100 A, reconsidérera l'attitude des frères d'Épicure à son égard, mais dans un esprit bien différent, et cette fois résolument hostile.

Certes, il arrive à Plutarque, lorsqu'il polémique contre les Stoïciens, de paraître défendre Épicure contre leurs attaques. Mais ce n'est là qu'une apparence trompeuse[1]. Il ne s'agit pour Plutarque, en réalité, que de montrer combien les Stoïciens sont inconséquents en reprochant aux Épicuriens des fautes de raisonnement, alors qu'eux-mêmes en commettent de beaucoup plus graves, et le rapprochement avec d'autres passages prouve que Plutarque n'accepte nullement ces thèses épicuriennes mises en cause par le Portique. Ainsi, on lit dans le traité *Sur la genèse de l'âme...*[2], 6, 1015 B-C : « Les Stoïciens n'accordent pas à Épicure la moindre déclinaison d'un seul atome, en disant qu'il introduit un mouvement sans cause à partir du néant ; et eux-mêmes, constatant l'existence du mal, sans qu'aucun des principes de leur philosophie n'en explique la cause, n'en prétendent pas moins que le mal découle nécessairement de l'état des choses. » Pour se convaincre que Plutarque lui-même

1. P. Geigenmüller, *Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit*, *Neue Jahrbücher*, 47, 1921, p. 251-270, s'y est laissé prendre (voir notamment p. 267).

2. Voir ci-dessus, p. CXXVII.

n'admettait nullement le mouvement et la déclinaison des atomes dans le vide, il suffit de lire le chapitre 45 du traité *Sur Isis et Osiris*, 369 A sqq., où Épicuriens et Stoïciens, à propos de leurs hypothèses relatives à l'origine première du monde, sont renvoyés dos à dos. La même démonstration serait très facile pour des passages des traités *Sur les notions communes*, 32, 1075 E, et 43, 1082 E, et *Des contradictions stoïciennes*, 34, 1050 D.

Dans certains de ses dialogues et dans ses *Propos de table*, Plutarque a mis en scène plusieurs Épicuriens, qui sont traités avec une courtoisie accompagnée d'une certaine froideur. Aucun d'eux, par exemple, n'est dépeint sous un aspect caricatural, en termes mordants, comme le Cynique Didyme, surnommé Planétiade, qui, dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 7, 412 F-D, fait une « sortie » remarquablement bruyante. Les philosophes du Jardin apparaissent comme des hommes butés dans leur système philosophique jugé aberrant par Plutarque, mais qui sont tout de même de bonne compagnie[1].

Les *Propos de table* nous présentent notamment Xénoclès, Alexandre, Zopyros, et surtout le « géomètre » Boéthos[2], qui reparaît dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*. Là ses objections de toute sorte contre les oracles d'Apollon sont réfutées avec vigueur par Théon, que je crois être le porte-parole, ou même le prête-nom de Plutarque, et par le Stoïcien Sarapion. Théon dit, 7, 397 C sqq. : « Bref, vous autres, prophètes d'Épicure..., il est impossible que l'on vous échappe : les anciennes prophétesses, vous les accusez d'avoir fait de mauvais vers, et celles d'aujourd'hui, de s'exprimer en prose... »

1. Voir pourtant ci-dessous, p. cxlviii, à propos du début du *De sera numinis vindicta*.

2. *Quaest. Conv.*, 635 A ; 635 E sqq., où il est dit qu'Alexandre était « un homme spirituel et cultivé » ; 653 C ; 674, 1 ; 720 E. Sur Boéthos, voir P. Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 153.

Et Sarapion, 11, 399 E, est encore plus caustique : « On ne peut donc pas dire (comme le faisait Boéthos) que la manière dont ces vers ont été prononcés par l'oracle ne soit qu'une rencontre due au hasard ; car, qu'est-ce qui empêchera un autre de rétorquer, Boéthos, que les « Maximes souveraines » ne sont pas l'œuvre de votre Épicure, mais un assemblage fortuit de lettres ainsi groupées par le hasard de manière à composer le livre en question ? »

Dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 19, 420 B, le pieux Lacédémonien Cléombrote attaque avec vigueur le Jardin : « Quant aux Épicuriens, il ne faut pas avoir peur de leurs rires et de leurs sarcasmes, qu'ils ont l'audace de diriger même contre la Providence en la traitant de fable. Au contraire, selon nous, ce qui est une fable, c'est leur « infinité », qui, parmi un si grand nombre de mondes, n'en comporte aucun qui soit gouverné par une raison divine, tous ne tenant que du hasard leur origine et leur persistance. Si vraiment il faut rire en matière de philosophie, rions de ces simulacres, sourds, aveugles et sans vie, troupeaux dont ils sont les bergers, les faisant apparaître au cours de périodes infinies d'années et les promenant de tous côtés... Telles sont les inepties et les nuées que ces gens-là introduisent dans l'étude du monde... »

Et, dans le même dialogue[1], aussitôt après Sarapion intervient Ammonios, l'ancien maître de Plutarque à l'Académie. Il veut montrer combien est naïve l'objection faite par les Épicuriens à l'existence des « démons », parce que ceux d'entre eux qui sont mauvais et pervers ne pourraient, disent-ils, vivre longtemps, le vice ayant en partage un grand aveuglement et une tendance à tomber dans tout ce qui peut l'anéantir : « A ce compte, dit Ammonios, Épicure apparaîtra comme inférieur en vertu au sophiste Gorgias, et Métrodore au poète co-

1. *De def. orac.*, 420 C sqq.

mique Alexis, puisque ce dernier vécut deux fois plus longtemps que Métrodore, et que la vie de Gorgias l'emporta en durée de plus d'un tiers sur celle d'Épicure »[1].

Enfin, toujours dans ce même dialogue[2], le grammairien Démétrios de Tarse parle, à propos de l'oracle de Mopsos, d'un certain gouverneur de Cilicie, homme injuste et méchant, qui était entouré d'Épicuriens (« dis-moi qui tu hantes »), et « ceux-ci, pour de belles raisons, tirées, à ce qu'ils prétendaient, de la physique, n'avaient que sarcasmes à l'égard des oracles », ce qui confirmait le gouverneur dans son incrédulité.

C'est donc l'attitude négative des Épicuriens à l'égard de la divination comme à l'égard de la Providence[3] qui leur attire surtout l'opposition décidée, et parfois violente, de Plutarque, prêtre fervent d'Apollon Pythien et apologiste de l'oracle de Delphes.

La morale épicurienne, du moins telle qu'on se la représentait en dehors de l'école, était fort éloignée de celle des « héros de Plutarque ». Cassius, meurtrier de César, était épicurien : Plutarque profite de l'occasion, dans sa *Vie de Brutus*, chap. 37, et dans sa *Vie de César*, chap. 66, pour lancer quelques traits contre le Jardin. Les Épicuriens se désintéressaient systématiquement des affaires publiques, et ils passaient pour mener une vie indolente et facile, une *dolce vita*. On lit dans la Comparaison entre Cimon et Lucullus (*Luc.*, 44) : « Prendre le plaisir pour but en se détournant des belles actions, célébrer les fêtes d'Aphrodite en l'honneur de ses com-

1. Métrodore de Lampsaque, le plus cher disciple d'Épicure, mourut sept ans avant son maître, lequel vécut 72 ans (342-270). Mais Gorgias vécut environ cent ans (485-380?), et la vie du poète comique Alexis remplit tout le IVe siècle.

2. *De def. orac.*, 434 D.

3. Aux yeux de Plutarque, ces deux négations s'expliquent l'une par l'autre, dans la mesure où c'est la Providence divine qui, par amour des hommes (φιλανθρωπία), leur dispense les oracles pour les éclairer et les prévenir.

mandements militaires, vivre (comme Lucullus) dans l'amusement et le luxe, ce ne sont pas des pratiques dignes de la belle Académie ni d'un disciple de Xénocrate, mais d'un homme qui incline vers Épicure. » Enfin le chapitre 20 de la *Vie de Pyrrhos* nous fait assister à des « propos de table » entre le roi Pyrrhos, son conseiller Cinéas et l'ambassadeur romain C. Fabricius : « On parlait surtout de la Grèce et de ses philosophes. Cinéas fit par hasard mention d'Épicure et développa les assertions de son école sur les dieux, la politique et le but de la vie. Ce but, les Épicuriens le placent dans la volupté ; la politique, ils la fuient comme un mal et le pire ennemi de la félicité ; enfin la divinité, qu'ils jugent très éloignée de la bienfaisance comme de la colère, ils la relèguent dans une vie oisive et comblée de plaisirs. Cinéas parlait encore lorsque Fabricius s'écria : « Par Hercule ! puissent Pyrrhos et les Samnites professer de telles opinions tant qu'ils seront en guerre avec nous ! ». »

On voit que les positions philosophiques de Plutarque apparaissent aussi clairement dans ses *Vies* que dans ses *Œuvres morales*.

Cependant Plutarque n'a pas manqué de consacrer spécialement plusieurs traités à la polémique contre les Épicuriens. Le Catalogue dit « de Lamprias »[1] nous a conservé les titres de six ouvrages perdus, sous les numéros 80 : Πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν ; 129 : Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων ; 133 : Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον ; 143 : Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι ; 148 : Στωϊκῶν καὶ Ἐπικουρείων ἐκλογαὶ καὶ ἔλεγχοι ; 159 : Περὶ βίων πρὸς Ἐπίκουρον. Mais trois traités seulement sont parvenus jusqu'à nous, que je cite dans l'ordre probable où ils ont été composés par Plutarque, vraisemblablement alors qu'il était déjà septuagénaire[2] : *Contre Colotès*, Πρὸς Κωλώτην ; *Que l'on ne peut même pas*

1. Voir ci-dessus, p. xxi, note 1.
2. Telle est l'opinion de Daniel Babut, qui a rédigé sous ma direc-

vivre agréablement en se conformant à la doctrine d'Épicure, Ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστιν κατ' Ἐπίκουρον ; *Si l'on a eu raison de dire : « Vis caché »*, Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας[1].

Dans le *Contre Colotès*, le ton de la polémique est donné dès la Préface, qui suit la dédicace à Saturninus[2]. Dans le cercle philosophique présidé par Plutarque (son école, si l'on préfère), on vient de lire à haute voix l'ouvrage de Colotès, ami et disciple d'Épicure[3], intitulé Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν[4]. Aristodème d'Aegion, jeune et bouillant Platonicien, a contenu péniblement son indignation pour rester silencieux jusqu'à la fin de cette lecture. Sollicité par Plutarque de répondre aux assertions de Colotès, il refuse tout net : « Tu connais ce mot de Platon qui, fâché contre son esclave, ne voulut pas le corriger lui-même, mais demanda à Speusippe de le faire, disant que, lui, il était en colère[5]. De même maintenant, toi, charge-toi de punir celui-ci comme tu l'entendras, car, moi, je suis en colère. »

tion, en 1951, pour l'obtention du diplôme d'études supérieures, un mémoire resté inédit, et que j'utiliserai plusieurs fois dans ce qui suit : « Le *Contre Colotès* de Plutarque ; traduction et commentaire ». Pour ce même traité, il faut tenir compte de l'importante étude de Rolf Westman, *Plutarch, Gegen Kolotes* (*Acta Philosophica Fennica*, Helsinki, fasc. 7, 1955) ; voir mon compte rendu, *L'Ant. Class.*, 25, 1956, p. 180 sq., et celui de D. Babut, *Rev. Ét. Gr.*, 69, 1956, p. 241-243.

1. Ces trois ouvrages se succèdent dans l'ordre traditionnel des *Moralia*, de 1086 C à 1130 E, où on lit d'abord le *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, puis l'*Adversus Coloten*, enfin l'*An recte dictum sit latenter esse vivendum.*

2. Peut-être identique à L. Herennius Saturninus, proconsul d'Achaïe en 98-99 : voir Jones, *Plut. and Rome*, p. 57.

3. En 1107 D, tout au début, nous voyons qu'Épicure donnait à son disciple des « hypocoristiques », c'est-à-dire des petits noms d'amitié : Κωλωταρᾶς et Κωλωτάριον. Le mot κωλώτης désignait un lézard tacheté.

4. C'est évidemment ce titre qui a suggéré à Plutarque d'appeler *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* l'un de ses traités dirigés contre Épicure.

5. Voir ci-dessus, p. XCVII, n. 1.

Le *Contre Colotès* constitue une charge à fond contre les deux premières parties de la philosophie épicurienne, à savoir la Logique ou Canonique (théorie de la connaissance) et la Physique (comprenant la cosmologie et la psychologie). Sous prétexte de défendre contre les attaques du Jardin Démocrite, Empédocle, Parménide, Platon lui-même, Stilpon, Arcésilas, et d'autres encore, Plutarque entend montrer que les positions épicuriennes sont intenables, ou plutôt, à proprement parler, anti-philosophiques. Contre la prétention de Colotès à juger de haut tous les penseurs qui ont précédé ou contredit Épicure, il s'érige en apologiste de la philosophie elle-même. S'il réfute l'épicurisme, c'est en le présentant comme un système diamétralement opposé à toutes les meilleures traditions philosophiques de l'Hellade[1]. La théorie épicurienne de la connaissance donnait prise en effet à un tel reproche, puisqu'elle se caractérise par une entière confiance dans la sensation et dans l'évidence immédiate, ainsi que par la méfiance envers la réflexion et la raison[2]. Pour Colotès, la théorie platonicienne des Idées revient à supprimer purement et simplement la réalité au profit d'on ne sait quelle abstraction nuageuse, d'une quelconque Néphélococcygie aristophanesque. Il attaque aussi l'oracle rendu par la Pythie à Chéréphon au sujet de Socrate proclamé le plus sage des hommes, et il trouve cette histoire « tout à fait digne des sophistes et insupportable de prétention », ce qui fournit à Plutarque l'occasion de défendre la divination delphique,

1. Cela est vrai, mais l'épicurisme représente une tendance de pensée qui n'est pas près de disparaître. Un helléniste, lisant *Le hasard et la nécessité* de Jacques Monod, *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (1973), peut-il s'empêcher de penser, ici ou là, aux thèses d'Épicure?

2. M. Cuvigny m'écrit : « Contrairement à ce que prétend Plutarque, les Épicuriens ne réduisent pas l'évidence immédiate à la sensation ; ils reconnaissent aussi d'autres critères de la vérité : les pré-notions, la non-infirmation (οὐκ ἀντιμαρτύρησις), l'intuition intellectuelle (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας). Voir É. Bréhier, *Hist. de la philosophie*, I, p. 299-302 ».

en sorte que le début de ce chapitre 17 du *Contre Colotès*, 1116 E sqq., pourrait figurer tout aussi bien dans l'un des *Dialogues pythiques*.

La troisième partie de la philosophie épicurienne, c'est-à-dire la Philosophie pratique, donc la Morale, était la plus importante, puisqu'Épicure se souciait assez peu de la vérité objective et n'avait construit un système du monde que pour libérer des fausses opinions le sage et lui procurer le bonheur. C'est la morale, dont il n'était guère question dans le *Contre Colotès*, qui est surtout envisagée dans le traité *Que l'on ne peut même pas vivre agréablement...*, dont Ettore Bignone a eu sans doute raison d'écrire qu'il est « uno dei più importanti fra gli scritti di Plutarco »[1].

Il s'agit d'un dialogue qui se présente comme la suite toute naturelle du *Contre Colotès* et se déroule au cours d'une promenade dans un gymnase[2]. En 3, 1087 C sqq., Théon, ici encore, semble-t-il, porte-parole de Plutarque[3], s'en prend d'abord au fameux axiome épicurien : περὶ γαστέρα τὸ ἀγαθὸν εἶναι, et fait appel aux arguments habituels pour montrer que notre ventre, et tout notre corps, s'ils nous causent des plaisirs qui durent peu, nous occasionnent souvent aussi de longues souffrances. Mais il doit reconnaître que, finalement, Épicure place dans l'âme le siège du bonheur.

A ces mots, Zeuxippe intervient au début du chapitre 4, en 1088 D : « Ne trouvez-vous pas que ces gens-là ont raison de commencer par le corps, dans lequel se manifeste en premier lieu la naissance du plaisir, et de ne passer qu'ensuite à l'âme, comme à un point d'appui

1. E. Bignone, *Studi Plutarchei*, dans la *Riv. di Filol.*, 14, 1916, p. 257.

2. *Non posse suaviter...*, 1086 C-E. On a supposé que le gymnase qui sert de cadre à ce dialogue se trouvait à Chéronée (dans la collection Loeb, *Plutarch's Moralia*, XIV, p. 4), mais ne peut-il s'agir tout aussi bien du gymnase de Delphes?

3. Voir ci-dessus, p. CXXXVIII.

plus solide, pour placer en celle-ci le total accomplissement du bonheur? »[1]. Mais Plutarque aussitôt attaque vigoureusement la thèse épicurienne selon laquelle l'âme elle-même ne trouve le bonheur que dans les plaisirs sensuels ou dans le souvenir qu'elle en garde. Remarquables sont les chapitres 9-18 (1092 D-1100 B) où il parle longuement, en connaisseur, des véritables plaisirs, ceux de l'esprit et de l'intelligence, qu'auraient ignorés, selon lui, les Épicuriens : les plaisirs que donnent la lecture des poètes et des historiens, l'étude de la géométrie et de l'astronomie, la musique, les nobles actions, l'amour de la gloire et le goût de la bienfaisance.

Au chapitre 18 précisément, en 1100 A, Plutarque remarque parfaitement qu'Épicure lui-même était avide de gloire : « Il affirmait que personne d'autre n'était aussi sage que lui et ses disciples, et il écrivait : « Colotès, quand j'interprète les lois de la nature, se prosterne devant moi et embrasse mes genoux ; mon frère Néoclès déclarait, alors que nous n'étions encore que des enfants, que personne n'avait existé ni n'existait qui fût plus sage qu'Épicure, et que ma mère avait reçu en elle des atomes tels que leur réunion devait donner naissance à un sage. » Ce passage cité ici d'une lettre d'Épicure est le même auquel Plutarque faisait allusion dans un endroit du traité *De l'amour fraternel* que j'ai rappelé plus haut, p. CXXXV : que l'on compare le contexte ici et là, et l'on verra comment l' « admiration » du Chéronéen s'est muée en une hostilité acharnée.

Mais nous arrivons aux chapitres 20-31 (1100 E-1107 C) qui forment la fin de ce remarquable ouvrage et montrent de manière frappante le chemin parcouru par Plutarque depuis le traité *De la superstition*. Là, sans

1. Notons en passant que là Zeuxippe semble bien parler en défenseur de l'épicurisme. C'est donc à tort, je crois, que K. Ziegler, col. 687, a écrit : « Im Dialog *Non posse suaviter...* zeigt er (Zeuxippos) sich als scharfer Epikureerfeind. » Voir ci-dessous, à propos du dialogue *Sur l'amour*, p. CXLIX.

doute vers le début de sa carrière, il considérait l'athéisme comme un mal beaucoup moins grave que la superstition, et voici ce qu'il écrit maintenant en 20, 1101 B : « Mieux vaut qu'il se mêle à notre croyance aux dieux un trouble causé à la fois par le respect et la crainte que si, pour éviter ce sentiment, nous ne gardions en nous, dans la prospérité, ni espoir, ni reconnaissance, ni confiance, ou, dans le malheur, nul recours vers la divinité »[1].

Peut-être se rappelle-t-il qu'il fut l'auteur du traité *De la superstition*, lorsqu'il écrit au début du chapitre 21, en 1101 C : « Sans doute convient-il d'enlever de la croyance aux dieux la superstition, comme on ôte de l'œil un grain de chassie. Mais, si cela est impossible, gardons-nous d'arracher cet œil avec la chassie, et d'aveugler cette foi que la plupart des hommes ont dans les dieux : en elle-même[2], elle n'est ni craintive, ni morose, comme ces gens-là la représentent en calomniant la Providence, qu'ils dépeignent sous les traits d'une Empouse avec laquelle on effraie les enfants ou de la Vengeance divine qui punit le crime de façon tragique. »

En effet, pour Plutarque, la divinité est bonne, φιλάνθρωπος, et les méchants seuls ont lieu de la craindre. Tout le développement qui suit exalte le bonheur de l'homme religieux qui, même si quelque superstition se mêle à sa piété, est infiniment plus heureux que l'incrédule, privé de toute espérance. Plutarque se complaît à décrire longuement les manifestations de la vraie piété, où les cérémonies extérieures du culte expriment fidèlement la joie et la confiance du cœur : on sent qu'il parle sincèrement et d'expérience, en dévot et en prêtre d'Apollon Pythien, ce dieu qu'il désigne ailleurs comme « le plus bienveillant de tous pour les hommes ».

1. Ceci est très proche d'un passage du traité *De tranquill. animi*, que j'ai cité plus haut, p. cxvi : « Xénophon conseillait de se souvenir des dieux et de les honorer », etc.

2. Je préfère écrire là αὐτῇ plutôt que αὕτη.

Enfin, pour les Épicuriens, l'inévitable mort est la fin totale de l'être humain, l'anéantissement à la fois du corps et de l'âme. Or, si la crainte de l'Au-delà ne doit être le fait que d'un nombre limité de criminels, la plupart des hommes aspirent à une autre vie : « Si fort est leur espoir que tous, hommes et femmes, accepteraient volontiers, j'ose presque le dire, d'affronter les morsures de Cerbère et de remplir le tonneau percé (des Danaïdes), pourvu seulement qu'ils ne soient pas anéantis et continuent d'exister » (27, 1105 A). Toute cette fin du dialogue me paraît remarquable, en faisant sentir l'immense prix qu'attachait l'âme religieuse de Plutarque à la foi dans la Providence et dans l'immortalité personnelle.

La négation de ces consolantes espérances lui semble maintenant beaucoup plus néfaste que le trouble engendré chez quelques-uns par la superstition[1]. Nous sommes donc loin des thèses, influencées peut-être par l'épicurisme, du traité *De la superstition*.

Le petit traité *Si l'on a eu raison de dire « Vis caché »* n'a qu'une dizaine de pages (1128 B-1130 E) et semble être à peu près de la même époque que les deux grands ouvrages de polémique anti-épicurienne que je viens d'examiner : en effet, D. Babut[2] a judicieusement rapproché ce qui est dit d'Apollon et d'Hadès en 6, 1130 A, du dialogue *Sur l'E de Delphes* (21, 393 C-394 C), qui fut probablement écrit par Plutarque pendant sa vieillesse.

Le septième et dernier chapitre, 1130 C sqq., apparaît comme un complément du dialogue *Que l'on ne peut même pas vivre agréablement...* : Plutarque y réaffirme sa foi dans l'immortalité de l'âme et dans la juste rétri-

1. Dans la *Vie de Numa*, 8, 4, Plutarque semble approuver ce roi législateur d'avoir employé même la superstition comme un moyen de gouvernement : « Il arriva aussi à Numa de rapporter aux Romains, de la part des dieux, des motifs de frayeur, d'étranges apparitions de démons et des voix menaçantes : il espérait ainsi dompter et rabaisser leur orgueil par la crainte des dieux. »

2. *Plut. et le stoïc.*, p. 286 note 2. Voir ci-dessous, p. CLXIX-CLXXI.

bution de l'Au-delà, mais il précise cette fois que le seul châtiment des impies est, à leur mort, de tomber dans un oubli total et d'être complètement effacés de la mémoire des hommes, tandis que les justes habitent le séjour de félicité, où ils jouissent d'une gloire immortelle.

Un grand dialogue de Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, est entièrement consacré au problème de la rétribution finale et de l'eschatologie[1]. Il commence ainsi (548 A) : « Voilà, Quietus[2], ce que dit l'Épicurien, et, avant que l'on pût lui répondre, comme nous étions arrivés à l'extrémité du portique[3], il s'en alla. Pour nous, demeurant en silence et nous regardant les uns les autres, le temps de nous étonner de la bizarrerie (ἀτοπίαν) du personnage, nous revînmes sur nos pas », et un peu plus loin, en 548 C, on lit : « Cet homme s'est répandu en propos abondants et désordonnés, prenant ses arguments n'importe où, comme saisi de colère et du désir de proférer des injures en cherchant à abattre la Providence. » Le brusque départ de cet Épicurien anonyme tout au début du dialogue peut faire penser à celui du Cynique Didyme dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 7, 412 F sqq.[4]. De même que la lecture de l'ouvrage de Colotès inspirait à Aristodème une « sainte colère »[5], de même les interlocuteurs du dialogue *Sur les délais de la justice*

1. Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, 13, p. 245, considérait ce dialogue comme « le chef-d'œuvre de la morale et de la philosophie antiques ».

2. Sans doute Avidius Quietus, frère de C. Avidius Nigrinus : voir ci-dessus, p. CIII, n. 5 ; K. Ziegler, col. 691, et C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 51-54 : Quietus fut proconsul d'Achaïe.

3. Un des portiques de Delphes ; cf., en 552 F, l'allusion aux « mercenaires qui occupèrent ce sanctuaire-ci », qui est certainement le sanctuaire d'Apollon Pythien. Donc le *De sera numinis vindicta* peut être considéré comme un dialogue « pythique ».

4. Voir ci-dessus, p. CXXXVIII. Il s'agit ici et là d'interlocuteurs trop violents et qui défendent des idées trop aberrantes pour que l'on puisse convenablement discuter avec eux, et c'est pourquoi Plutarque les fait s'éliminer eux-mêmes.

5. Voir ci-dessus, p. CXLII.

divine sont comme abasourdis de ce qu'ils viennent d'entendre, et il leur faut se remettre avant d'entamer un examen sérieux du problème. Le mythe de Thespésios, qui termine ce dialogue et fait écho aux célèbres mythes eschatologiques de Platon, constitue une nouvelle et solennelle affirmation de la foi de Plutarque en l'immortalité de l'âme et en la juste rétribution des bons et des méchants dans l'Au-delà, croyances qui sont en opposition absolue avec les thèses épicuriennes.

Dans le dialogue *Sur l'amour*[1], la doctrine du Jardin n'est mentionnée expressément qu'une seule fois, en 24, 769 F : « Ce qu'on appelle l' « union intégrale » est véritablement le cas des gens qui s'aiment d'amour ; les relations de ceux qui vivent côte à côte sans avoir entre eux ce lien profond, font penser à ces frôlements, à ces enlacements dont parle Épicure (ταῖς κατ' Ἐπίκουρον ἁφαῖς καὶ περιπλοκαῖς) ; de tels rapports sont accompagnés de heurts et de répulsions et n'aboutissent jamais à cette unité que seul produit Éros quand il préside à la vie commune des époux. »

L' « union intégrale » est une expression typiquement stoïcienne[2], et ce n'est pas par hasard que les relations des gens que n'unit pas un amour vrai sont comparées ici aux mouvements des atomes selon la Physique d'Épicure, qui préfigure sa Morale : en effet les Épicuriens, fort indulgents pour les plaisirs charnels d'Aphrodite, étaient opposés à Éros, c'est-à-dire au sentiment passionné de l'amour, qui leur paraissait fort dangereux pour l' « ataraxie » du sage. Je crois donc que, dans ce même dialogue, en 21, 767 C, Plutarque fait allusion aux Épicuriens, sans les nommer, lorsqu'il écrit : « Nous allons combattre, Daphnée, les arguments développés tout à l'heure par Zeuxippe[3]. Celui-ci identifiait l'amour au

1. Voir ci-dessus, p. CXII-CXV.
2. Voir ci-dessus, p. CXI, et D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 109.
3. Sur ce personnage, nommé aussi dans le *Non posse suaviter*, voir ci-dessus, p. CXLV et note 1.

désir déréglé qui détourne l'âme vers la débauche, non qu'il s'en fût persuadé de lui-même, mais pour l'avoir souvent entendu dire à des hommes chagrins et étrangers à Éros. Ces ἄνδρες δύσκολοι καὶ ἀνέραστοι ne peuvent être que les Épicuriens, comme je pense l'avoir montré, en réponse à une remarque de A.-J. Festugière[1].

Je n'ajouterai qu'une observation. Tout de suite après la phrase que je viens de citer, Plutarque continue : « Parmi ces gens, les uns, attirés par l'appât de petites dots que possèdent de malheureuses femmes, les jettent avec leur argent dans les soins du ménage et les comptes sordides... Les autres, plus désireux d'avoir des enfants qu'une épouse, font comme le mâle de la cigale qui dépose sa semence sur un oignon ou tout autre légume : ils fécondent en toute hâte la première venue (οἷς ἔτυχε σώμασιν ἐναπογεννήσαντες), en recueillent le fruit et, dès lors, envoient promener le mariage, ou, s'ils le laissent subsister, ne s'en préoccupent nullement, peu soucieux d'aimer et d'être aimés. » Or, Lucrèce, *De rerum natura*, 4, v. 1065-1067, a écrit : « Il vaut mieux jeter dans le premier corps venu la liqueur amassée en nous (*et iacere umorem conlectum in corpora quaeque*) que de la garder pour un unique amour qui nous prend tout entiers, et de nous réserver la peine et la douleur certaines. » La ressemblance littérale des expressions οἷς ἔτυχε σώμασιν et *in corpora quaeque* ne donne-t-elle pas à croire que Plutarque et Lucrèce avaient tous deux dans l'esprit, lorsqu'ils s'exprimaient ainsi, la même source évidemment épicurienne[2]?

1. Cf. R. Flacelière, *Les Épicuriens et l'Amour*, dans la *Rev. Ét. Gr.*, 67, 1954, p. 69-81.

2. On pourrait compléter cette enquête grâce à l'*Index fontium* des *Epicurea* d'Usener, p. 433-436. Dans cet Index pourtant, je ne trouve pas mentionné l'*Amatorius*, bien qu'Épicure y soit nommé, nous l'avons vu, en 769 F. En revanche, il est bien compréhensible que le passage 767 C ait échappé à l'attention d'Usener, puisqu'un savant tel que A.-J. Festugière niait que les Épicuriens y fussent visés.

Dès 1943, en examinant principalement les trois dialogues pythiques, je croyais avoir constaté une sensible évolution de la pensée de Plutarque sur deux points au moins : la théorie de l'inspiration prophétique et le culte des images. On m'excusera de me citer moi-même[1] : « Il est normal qu'au cours d'une vie aussi longue, un esprit aussi curieux ait pu évoluer à certains égards, tout en conservant une même attitude fondamentale. Le dialogue *Sur la disparition des oracles*, comme par exemple l'ouvrage *Sur la face de la lune*, est d'un philosophe qui est aussi un croyant et qui cherche à concilier sa foi avec sa raison sans y parvenir toujours parfaitement ; le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, comme celui qui est intitulé *Sur l'E de Delphes*, est d'un croyant qui se souvient de la philosophie pour y trouver le moyen d'exalter sa foi et de la répandre en écartant les objections des incrédules. »

Or, ces incrédules, au temps de Plutarque, c'étaient essentiellement les Épicuriens. C'est pourquoi l'attitude de Plutarque à leur égard fournit une excellente « pierre de touche » de ses convictions profondes. Dans sa jeunesse, à l'époque du traité *De la superstition*, il acceptait certaines des thèses du Jardin, tout en rejetant absolument son athéisme pratique. Peu à peu, à mesure qu'il avançait en âge, et surtout sans doute quand il fut devenu prêtre d'Apollon Pythien, il sentit que le danger de la superstition, si réel qu'il fût, était moindre que celui de l'incroyance, et c'est ainsi que, sans cesser de se vouloir et d'être toujours philosophe, il devint de plus en plus théologien. Cependant Plutarque n'a jamais varié sur le fond. Les deux constantes de sa pensée, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, à savoir un double attachement, une double fidélité à la πάτριος πίστις, d'une part, et de l'autre, à la philosophie, si proche par-

1. R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 56, 1943, p. 72-111 : *Plutarque et la Pythie*. Les lignes citées ici se trouvent à la p. 108.

fois du mysticisme religieux du « divin » Platon, que lui avait enseignée Ammonios à Athènes, ont toujours été les mêmes. Jamais sa conception profonde de la vie et du monde ne s'écarta sensiblement de ces deux pôles, mais elle fut d'abord plus platonicienne et ensuite plus proche de la religion traditionnelle.

L'attitude de Plutarque à l'égard des Stoïciens, très difficile à saisir d'emblée, a été magistralement décrite par D. Babut, je l'ai dit, dans son excellent ouvrage, *Plutarque et le Stoïcisme*[1]. Comme il est loisible de s'y reporter, ici je serai bref, me contentant de résumer les principales conclusions de D. Babut.

Trois ouvrages de polémique antistoïcienne nous sont parvenus, qui sont groupés tous les trois à la suite dans l'ordre traditionnel des *Œuvres morales*, de 1033 A à 1086 B[2] : *Sur les contradictions stoïciennes*, Περὶ τῶν Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων ; *Abrégé du traité « Que les Stoïciens tiennent des propos plus absurdes que les poètes »*, Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν ; *Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς. Le traité nommé en second lieu, simple *conspectus*, se réduit à quelques pages (1057 C-1058 D), mais les deux autres sont longs.

Le « catalogue » dit de Lamprias mentionne six autres titres de traités dans lesquels le Portique était directement pris à partie. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 22-24, en donne la liste et ajoute : « Encore cette liste apparaîtra-t-elle comme nécessairement incomplète quand on se sera avisé que plusieurs écrits ont pu critiquer la philosophie stoïcienne sans que leur titre mentionne explicitement les Stoïciens ou même laisse deviner

1. Voir ci-dessus, p. CXXIV.

2. Ils se trouvent commodément réunis dans le volume XIII, 2, des *Plutarch's Moralia* de la collection Loeb, paru en 1976, avec la traduction et les notes d'un très bon helléniste, Harold Cherniss, de Princeton. Voir mon compte rendu dans *L'Ant. Class.*, 46, 1977, p. 266 sq.

leur orientation polémique. Tel est le cas, par exemple, des deux petits traités intitulés *De la vertu éthique* et *Des progrès dans la vertu*, car le premier polémique ouvertement contre Chrysippe, cependant que le second, sans nommer les Stoïciens, fait manifestement allusion, déjà par son titre, à un de leurs dogmes en matière éthique... Ainsi les écrits polémiques parvenus jusqu'à nous ne constituent qu'une *petite partie* de ceux dans lesquels Plutarque critiquait sans doute, plus ou moins explicitement, la doctrine du Portique. Non seulement, en effet, les deux tiers de ceux-ci ne représentent plus pour nous que des titres, pas toujours clairs au demeurant, mais ce sont les plus étendus, les plus éclairants, peut-être, qui nous échappent irrémédiablement »[1].

Si Plutarque a tant écrit contre les Stoïciens, c'est sans doute, je l'ai dit (p. CXXIII), parce que ceux-ci jouissaient alors d'une influence considérable et étaient sans doute beaucoup plus nombreux que les « Académiciens » d'Ammonios[2].

De même que nous l'avons vu entretenir des relations, parfois cordiales, avec certains Épicuriens, dont il réprouvait pourtant de tout son être les options fondamentales, il est normal qu'il ait fréquenté nombre de Stoïciens, puisqu'il existait entre eux et lui certains points de convergence, au moins apparente[3], dans le

1. Notamment *Cat. de Lamprias*, 45 (cinq livres sur la défense de la méthode des partisans de l'ἐποχή contre le dogmatisme stoïcien) et 49 (trois livres sur les αἰσθήσεις).

2. En tout cas, lorsque Paul de Tarse passa à Athènes en 51, il s'adressa sur l'Aréopage à des « philosophes épicuriens et stoïciens » ; le texte des *Actes des Apôtres*, 17, 18, ne mentionne aucun platonicien dans son auditoire.

3. Voir D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 531 : « Si les apparentes ressemblances entre la pensée religieuse de Plutarque et celle des Stoïciens masquent un désaccord fondamental sur l'objet et la nature de la croyance, la raison doit bien en être cherchée, en définitive, dans cette perpétuelle « référence négative » du premier à la doctrine des seconds, et cette attitude, derechef, a son origine ultime dans l'opposition entre les principes métaphysiques adoptés de part et d'autre. »

domaine des idées religieuses. Nous avons déjà rencontré Arulenus Rusticus, Minicius Fundanus, Thémistocle[1], et surtout un véritable ami, le poète athénien Sarapion, dont il fait un portrait sympathique, nuancé, si l'on peut dire, d'une affectueuse raillerie[2]. Et il connut certainement beaucoup d'autres Stoïciens.

De même qu'en ce qui concerne l'épicurisme, Plutarque constitue pour les historiens du stoïcisme ancien une source précieuse et relativement abondante. C'est ainsi, par exemple, que le livre d'É. Bréhier, *Les Stoïciens*, publié en 1962[3], donne la traduction de deux longs ouvrages de polémique antistoïcienne de Plutarque. En effet, si les œuvres des grands Stoïciens de l'époque impériale : Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, nous sont parvenues, il n'en est pas de même pour les maîtres du stoïcisme ancien : Zénon de Cittion, Cléanthe, Chrysippe, et pour ceux de la période moyenne : Panaetios, Poseidonios ; nous ne connaissons leurs œuvres que par les citations, généralement très courtes, parfois plus longues, qu'en ont faites des auteurs ultérieurs, parmi lesquels Plutarque occupe une place importante, car il est grand pourvoyeur de ces fragments[4].

En se tenant éloigné à la fois du Jardin et du Portique, Plutarque se trouvait comme pris entre deux feux, entre les positions de deux groupes violemment antagonistes entre eux et ne s'accordant que sur leur commun rejet du platonisme. En effet, « sur tous les problèmes, l'attitude stoïcienne est le contrepied de l'attitude épicurienne. L'opposition est partout : sur le terrain du matérialisme, entre le vitalisme et le mécanisme ; sur le choix d'un

1. Voir ci-dessus, respectivement, pour Arulenus Rusticus, p. XXXI ; pour Minicius Fundanus, p. XXXIV ; pour Thémistocle, p. XX-XXI.
2. Voir ci-dessus, p. XXII.
3. Dans la Bibliothèque de la Pléiade (N. R. F.), sous la direction et avec une préface de Pierre-Maxime Schuhl.
4. Toutes les citations des Stoïciens anciens ont été rassemblées par J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 tomes, et 1 tome d'*Indices*, Leipzig, 1903-1905.

patronage présocratique pour la cosmologie, Héraclite au lieu de Démocrite ; à la place des combinaisons fortuites, le finalisme ; la divinité au sein du monde, et non plus hors des mondes ; un seul monde, non plus une infinité, et qui n'est pas radicalement détruit, mais qui renaît ; la division de la matière ne s'arrête pas à des atomes, elle va à l'infini ; tout est plein, et le vide n'existe qu'en dehors du monde ; une solidarité généralisée, avec le fatalisme, au lieu d'un atomisme généralisé, avec de la contingence ; à la place d'une agrégation des simples, le mélange total. Bref, ce sont moins des différences que des réactions, et comme le corps à corps de deux philosophies »[1].

Dans le traité *Sur les contradictions stoïciennes*, Plutarque commence par dénoncer le contraste entre les principes et la conduite, ce qui est grave, car « les principes d'un philosophe sont une loi qu'il s'impose et qui lui appartient en propre, si du moins on regarde la philosophie non pas comme un badinage ou une invention de mots en vue de se faire valoir, mais comme une étude digne de la plus sérieuse attention, ce qu'elle est en effet » (1, 1033 B). On sent là une conviction sincère chez Plutarque, qui, lui, a toujours conformé sa vie à ses principes. « Si Zénon, Cléanthe et surtout Chrysippe ont beaucoup écrit sur la politique, l'exercice de l'autorité, les devoirs du juge et de l'avocat », aucun d'eux n'a jamais exercé de fonctions pour servir l'État et ses concitoyens. Ils se sont consacrés uniquement à l'étude, « qui est devenue pour eux, établis en terre étrangère, une sorte de lotos[2] invitant au loisir, et ils ont passé leur existence entière, qui fut souvent très longue, à discuter,

1. L. Robin, *La pensée grecque*, p. 409. Voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953), et A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence* (1966).

2. Le lotos, nourriture des Lotophages, est ce fruit « à la douceur de miel » qui fait oublier famille et patrie : voir l'*Odyssée*, 9, v. 94 sqq.

à écrire des livres et à se promener ; ils se sont ainsi conformés, non pas à leurs principes personnels, mais à ce genre de vie fait tout entier de repos, que vantent Épicure et Hiéronyme » (2, 1033 B-C).

Dire que beaucoup de Stoïciens ont mené une existence épicurienne, quel reproche pouvait être plus cruel pour ces philosophes, ennemis acharnés du Jardin? Mais le plus beau, et le plus inattendu, c'est que Plutarque reproche ensuite à ceux des Stoïciens qui ont pris part aux affaires publiques (et nous savons qu'ils furent nombreux dans ce cas) d'être ainsi en contradiction, eux aussi, avec certaines de leurs opinions ! (3, 1033 E-F).

En plus de ce contraste scandaleux entre l'existence menée et des principes affichés, les idées mêmes des Stoïciens fourmillent d'innombrables contradictions internes, qui concernent notamment leur attitude envers les dieux, leur conception des vertus, celle qu'ils se font de la justice, etc...

Puis, leur principe fondamental de suivre toujours la nature (φύσις) sans aucun souci de l'opinion (δόξα) les pousse à d'étranges aberrations. Voici le chapitre 22 de ce traité, en 1044 F-1045 B : « Dans un livre de son *Protreptique*, Chrysippe écrit : « Avoir des rapports sexuels avec sa mère, sa fille ou sa sœur, tout comme le fait de manger et de se rendre dans un sanctuaire après une naissance ou un deuil, ce sont là des actes que l'on blâme sans raison. Il suffit de jeter les yeux sur les animaux : d'après ce qu'on les voit faire, rien de tout cela n'est déplacé ni contraire à la nature... Qu'ils s'accouplent donc, qu'ils naissent ou meurent dans les sanctuaires, la divinité n'en est pas souillée »[1]. — Mais, au cinquième

1. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 173 sq., a raison de rapprocher de ces fameux préceptes « cyniques » de l'éthique stoïcienne certains passages de la *Vie de Caton le Jeune*, qui fut un adepte convaincu et rigoureux du Portique. Voir à ce sujet R. Flacelière, *Caton d'Utique et les femmes*, dans les *Mélanges J. Heurgon* (1976), p. 293-302, et spécialement p. 301.

livre de son traité *Sur la nature*, le même Chrysippe dit : « C'est avec raison qu'Hésiode interdit d'uriner dans les fleuves et dans les sources[1]; on doit plus soigneusement encore éviter de le faire contre un autel ou contre le piédestal de la statue d'un dieu. Ce serait manquer de raison que d'alléguer, en pareil cas, l'exemple des chiens, des ânes et des petits enfants, qui se permettent une semblable licence, puisque ces êtres agissent sans réflexion. » Or, il est absurde de dire en un endroit que le comportement des animaux est une autorité suffisante et, dans un autre, qu'il est dépourvu de sens ! »

Le sage stoïcien prétendait être parfaitement heureux, même dans les situations apparemment les plus pénibles. Plutarque raille cette prétention dans les quelques pages qui nous restent de son traité *Que les Stoïciens tiennent des propos plus absurdes que les poètes*, en 4-5, 1058 B sqq., et il le fait avec un humour mêlé d'une ironie mordante : « Sans que ses précédentes indignités aient disparu, le sage stoïcien est devenu un héros, un démon ou un dieu, après n'avoir été que la plus détestable des bêtes brutes. A partir du moment où il a reçu du Portique la vertu, on peut lui dire : « Exprime tes désirs : tous seront accomplis »[2]. Le Portique apporte la richesse, confère la royauté, donne la chance, vous rend heureux, sauvé de l'indigence et indépendant de tout, même si vous n'avez pas à la maison une seule drachme ! Les fictions des poètes conservent du moins une apparence de raison..., mais l'homme du Portique proclame à grands cris : « Moi seul je suis roi, moi seul je suis riche », lui que l'on voit bien souvent aller de porte en porte et dire : « Donne à Hipponax une tunique, car le froid me glace, je claque des dents »[3]. »

1. Hésiode, *Travaux et Jours*, v. 757 sq.
2. Vers de Ménandre (fr. 614, 6 Koerte).
3. Vers d'Hipponax, poète ïambique du VIe siècle avant J.-C. On découvre encore sur papyrus des lambeaux de son œuvre : voir par exemple Olivier Masson, *Rev. Ét. Gr.*, 62, 1949, p. 300-319.

L'ouvrage *Sur les notions communes, contre les Stoïciens*, est un dialogue entre Diadouménos et l'un de ses compagnons (ἑταῖρος), qui n'est désigné nulle part par son nom[1]. Le mot « diadouménos » désigne l'athlète vainqueur qui se ceint la tête d'un bandeau, d'un diadème, comme le *Diadumène*, la célèbre statue de Polyclète. Ce nom ne se trouve pas ailleurs dans l'œuvre conservée de Plutarque, comme nom d'homme. K. Ziegler (col. 672) se demande avec raison s'il ne s'agit pas d'un personnage purement fictif, et D. Babut[2] écrit : « Il n'est pas douteux que Plutarque se soit représenté lui-même dans le rôle de ce Diadouménos, et que l'autorité reconnue à celui-ci par un interlocuteur manifestement plus jeune ait été celle dont jouissait alors l'auteur, en matière de philosophie, auprès de son entourage immédiat »[3].

On lit en 28, 1072 F-1073 C, un passage qui n'est pas sans rappeler par endroits le dialogue *Sur l'amour*[4] : « Quant à la doctrine du Portique en ce qui concerne l'amour, elle s'oppose aux notions communes en une contradiction à laquelle participent tous les Stoïciens. « Les jeunes gens, disent-ils, sont laids, du moins les médiocres et les imbéciles, mais les sages sont beaux; cependant, parmi ces beaux garçons, aucun n'est digne d'aimer ni d'être aimé. » Et ce n'est pas là le plus fort, car ils ajoutent : « Ceux qui ont aimé des jeunes, alors que ceux-là étaient laids, cessent de les aimer quand ils sont devenus beaux. » Or, qui donc connaît un amour tel que, voyant à la fois la médiocrité du corps et de l'âme, il se forme et s'accroisse, puis s'éteigne et dispa-

1. On ne sait pourquoi Amyot a donné à ce compagnon de Diadouménos le nom de Lamprias.

2. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 53.

3. Diadouménos serait donc un prête-nom ou un pseudonyme de Plutarque, comme par exemple Théon dans le dialogue *De Pythiae orac.* : voir ma Notice à ce dialogue, C. U. F., *Œuvres morales*, VI, p. 42 sq., mais l'on peut admettre aussi, je le reconnais, le *Kunstgriff* dont parle Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, 2, p. 499, note 2.

4. Voir ci-dessus, p. CXII-CXV.

raisse tout à fait, si la beauté physique vient s'unir à la sagesse, à la justice et à la tempérance? De tels amoureux ressemblent aux moustiques qui font leurs délices de la lie et du vinaigre, mais fuient et s'envolent loin du bon vin. » Le compagnon de Diadouménos remarque alors : « En fait, il disent que l'amour est la « chasse » d'un jeune homme imparfait, mais bien doué pour la vertu : θήρα γάρ τις, φασίν, ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μέν, εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν. »

On me permettra de finir ce chapitre par une assez longue citation de Daniel Babut, prise dans la conclusion de son livre, p. 533-534 :

« Bien loin qu'il faille chercher dans l'éclectisme la clef des rapports de Plutarque avec le Portique, c'est dans son opposition à cette tendance générale de son époque, prompte à confondre des visions du monde aussi éloignées que celles qui découlent du stoïcisme et du platonisme, qu'on découvre finalement l'explication de son attitude. Et il n'est même pas excessif d'affirmer que celle-ci apparaît à certains égards comme rigoureusement antithétique de celle des éclectiques. Pour un Antiochos d'Ascalon ou ses disciples, par exemple, des doctrines telles que le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme ne se différenciaient que par le *vocabulaire* ou la méthode d'exposition, s'accordant, au contraire, pour l'essentiel, sur le *fond* des choses. Tandis que chez Plutarque, alors même que les *mots* sont les mêmes que dans les textes stoïciens, le *fond*, le soubassement d'idées et de croyances qu'ils traduisent se révèle inconciliable avec la vision stoïcienne du monde. On comprend, dès lors, l'espèce de privilège[1] dont paraît bénéficier le stoïcisme dans ses préoccupations et dans l'élaboration de ses propres idées. Ce privilège n'implique nullement

1. D. Babut qualifie souvent les stoïciens, notamment p. 531, d'*adversaires privilégiés* de Plutarque.

préférence, sympathie ou affinités électives, comme on a eu presque inévitablement tendance à le croire. Il résulte, pour une part, de la situation particulière qui était celle de l'école stoïcienne, à l'époque de Plutarque, et pour une autre part, de la culture philosophique de ce dernier, largement supérieure à celle de la plupart de ses contemporains, et de sa personnalité de philosophe et d'écrivain, si souvent méconnue. Qu'il s'agisse des passions de l'âme, des biens matériels ou extérieurs, du rôle de l'homme dans la cité, de théologie, de théodicée, de superstition, de la Providence divine et de son action dans le monde, Plutarque ne pouvait pas ne pas croiser le chemin des Stoïciens, dont l'influence, en de telles matières, avait depuis longtemps débordé le cadre de leur propre école, pour atteindre un plus large public à demi cultivé et plus ou moins frotté de philosophie. Mais, justement, l'auteur des *Moralia* se distinguait de ce public par son aptitude à discerner ce qui fait l'originalité des grandes philosophies, et, tout particulièrement, à mesurer l'écart infranchissable qui séparait son platonisme de la philosophie des héritiers de Zénon et de Chrysippe. Dès lors, la référence à la doctrine du Portique, sur toutes les grandes questions de la philosophie pratique ou religieuse, devenait pour ainsi dire naturelle et nécessaire. En bref, il est permis de dire que la pensée stoïcienne a joué en quelque sorte pour Plutarque le rôle d'un « révélateur », qui l'a aidé, en plus d'une occasion, à préciser par contraste sa propre vision des choses. Qu'on se rappelle le scénario du dialogue *Sur l'E de Delphes* : l'intervention décisive d'Ammonios se développe en opposition expresse avec les interprétations stoïcisantes de Théon et de « Plutarque ». Dans l'attribution de ce rôle au propre personnage de l'auteur, il n'est peut-être pas impossible de voir plus qu'un simple hommage de ce dernier à son ami Sarapion : une sorte de symbole de ce que fut, sa vie durant, sa relation avec la philosophie du Portique. »

5. Le théologien

Il ne faut pas abandonner la foi et la piété de nos pères (*Sur les oracles de la Pythie*, 18, 402 E).

Comme la philosophie de Platon, celle de Plutarque aboutit finalement à la théologie[1], c'est-à-dire au discours sur les dieux ou sur Dieu[2]. J'ai déjà cité, p. cxxi, le remarquable passage du dialogue *Sur la disparition des oracles*, 2, 410 B, où il est dit que « la philosophie a pour fin la théologie », φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης[3].

Il s'agit donc, chez Plutarque comme chez son maître, d'une philosophie à orientation religieuse[4]. Peut-être convient-il de rappeler ici que les philosophes de la Grèce antique, si l'on met à part quelques sceptiques et quelques athées déclarés, avaient en eux une notion, chevillée dans l'âme, du sacré et du surnaturel, que nous avons peine à imaginer aujourd'hui dans un monde

1. Il faut signaler le récent livre de Frederick E. Brenk, S. J., dont le titre peut sembler étrange : *In mist apparelled, religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, livre écrit à Marquette University et publié en 1977 à Leyde (*Mnemosyne, Suppl.* 48).

2. Nous verrons que Plutarque, en dépit de sa tendance au dualisme religieux, est essentiellement monothéiste.

3. Le sens de θεολογία et des mots apparentés (θεολόγος, θεολογέω, θεολογικῶς) ayant été parfois faussé par un rapprochement de sens avec μυθολογία, μυθολόγος, etc..., j'ai consacré une étude à cette question dans les *Mélanges P. Boyancé*, p. 273-280 : *La théologie selon Plutarque*. J'y ai proposé notamment de distinguer les « théologues » voisins des mythologues, et les véritables « théologiens », qui, selon le vœu de Plutarque, interprètent les traditions religieuses ὁσίως καὶ φιλοσόφως (*De Is. et Osir.*, 355 C). C'est ainsi que la recherche (ἱστορία) des mythes et légendes des différents peuples offre les matériaux qui, sainement et *saintement* étudiés par la philosophie, permettent à celle-ci de s'achever en véritable théologie.

4. Je n'aime pas parler d'un « paganisme mystique » par référence au livre de Louis Ménard, *Rêveries d'un païen mystique* (1876) : que peut signifier exactement le mot « païen » au sujet de Plutarque, qui était au fond, sans le dire toujours clairement, monothéiste?

de plus en plus désacralisé. C'est pourquoi ils honoraient d'abord les Muses, protectrices attitrées de la culture, de l'art et des sciences. P. Boyancé a écrit : « En ne cessant pas, de Platon à Proclus, d'honorer les Muses, l'Académie a maintenu... une certaine conception à la fois religieuse et morale de la culture. Platon, Aristote, Épicure ne se sont si facilement pliés à donner à leurs écoles la forme de « thiases », que parce qu'ils reconnaissaient dans leurs réflexions l'utilité des fêtes religieuses »[1]. On remarquera qu'Épicure ne fait pas exception à la règle, malgré l'éloignement de ses dieux, trop jaloux de leur tranquillité pour s'occuper des hommes ; le Jardin était consacré, comme l'Académie et le Lycée, aux Muses.

Tout de même, la philosophie platonicienne était la plus chargée de valeurs religieuses, notamment parce que Platon, dans le *Phédon*, avait favorisé la croyance à l'immortalité de l'âme[2]. Plutarque, sur ce point comme sur tant d'autres, était un disciple enthousiaste de son maître. Il y a ceux qui croient au ciel, et ceux qui n'y croient pas ; Plutarque était de ceux qui y croient, comme l'ont montré déjà plusieurs citations faites ci-dessus. Mais sa foi, certes, n'était pas celle du charbonnier ; elle était raisonnée, réfléchie, « éclairée » comme il sied à un philosophe fermement convaincu du primat de la raison.

De cette croyance aux dieux et de sa participation à leur culte, nous avons maintes preuves : Plutarque,

1. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (1936, ouvrage réimprimé en 1972 avec des *Notes additionnelles*), p. 3.

2. On sait combien les idées de Platon, comme celles d'Aristote et aussi celles du Portique, ont influencé les Pères de l'Église chrétienne. Et Pascal notera : « Platon, pour disposer au christianisme », dans une de ses *Pensées* (n° 219 de l'édition L. Brunschwicg), où ces mots sont précédés de quelques lignes : « Il est indubitable que, que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale. Et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela : ils délibèrent de passer une heure. »

jeune marié, accompagna sa femme à Thespies pour offrir un sacrifice au dieu Éros[1], mais ce n'est certes pas le plus important. Il y eut dans sa vie deux faits majeurs, dont le premier est bien connu : sa prêtrise exercée à Delphes au service d'Apollon pendant de longues années — et un autre, sur lequel, d'ordinaire, on insiste moins, et qui me paraît grandement significatif. Il écrit dans la *Consolation à sa femme*, 10, 611 D : « Tu entendras des gens répéter, et faire croire à beaucoup d'autres, que la dissolution du corps fait disparaître tout mal et tout chagrin, mais je te sais préservée de cette opinion, à la fois grâce à la foi traditionnelle de nos pères, et grâce aux symboles mystiques des cérémonies orgiastiques de Dionysos, dont nous autres initiés partageons entre nous la connaissance »[2]. Il faut croire que, sur une autre vie au-delà de la tombe, la religion dionysiaque était plus nettement affirmative que celle d'Apollon[3].

Nous savons d'ailleurs qu'à Delphes même « Dionysos n'avait pas une moindre part qu'Apollon »[4]. Nous savons

1. Voir ci-dessus, p. XXXVII-XXXVIII et CXII-CXIII.

2. Οἶδα ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πάτριος λόγος, καὶ τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες. — Voir aussi *Quaest. conv.*, 636 E, et 671 C (texte cité ci-dessous, p. CLXVII).

3. Pourtant, dans le *De sera num. vindicta*, 560 B-F, il est affirmé que des oracles de la Pythie supposaient admise l'immortalité de l'âme.

4. *De E delph.*, 388 E : ... πρὸς τὸν Διόνυσον, ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστι. — Sur le phénomène mystérieux de l'orgiastique, voir surtout H. Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchos* (Payot, 1951), et E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1959), livre traduit en français aux éditions Montaigne, en 1965. Sur ce partage de Delphes entre Apollon et Dionysos, nous avons aussi le témoignage de certains monuments figurés. Sur le cratère du Musée de l'Ermitage (dont j'ai donné un dessin dans *Sagesse de Plutarque*, p. 191), voir H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, planche XXV, 3, et dans le volume de texte, la description, p. 177, et le commentaire, p. 182-184, où on lit notamment : sur cette peinture, « ce n'est pas, comme certains l'ont cru, un Dionysos maître de Delphes et entouré

aussi que Plutarque identifia à Dionysos non seulement l'Osiris des Égyptiens, mais aussi le dieu des Juifs, comme nous le verrons bientôt.

Plutarque, initié aux mystères dionysiaques, tout en étant prêtre d'Apollon, entretenait d'amicales relations avec Cléa[1], l'archiprêtresse des Thyiades de Delphes, vouées au culte orgiastique de Bacchos[2]. C'est à Cléa qu'il dédia ses ouvrages *Sur Isis et Osiris* et *Prouesses de femmes*. Dans ce dernier, en 13, 249 E-F, il raconte une curieuse aventure arrivée aux Thyiades qui, sans doute descendant du Parnasse, « emportées par leur délire furieux, entrèrent à Amphissa (ville de Locride, toute proche de Delphes à l'ouest) sans en avoir conscience et, excédées de fatigue, encore en état d'extase, se couchèrent et s'endormirent sur la place publique ».

Et dans le traité *Sur le froid primitif*, où l'on n'aurait pas l'idée, à première vue, d'aller chercher des indications sur les Thyiades, on lit, 18, 953 D : « A Delphes, toi-même, Favorinus, tu as entendu raconter l'aventure de ceux qui firent l'ascension du Parnasse pour porter secours aux Thyiades surprises par un vent terrible et par la neige. » On a prétendu, bien à tort, que ces Thyiades

de son thiase qui accueille, à son retour du pays des Hyperboréens, un jeune Apollon encore timide et étranger, mais bien plutôt un Apollon, souverain du sanctuaire, qui vient de se lever de son siège pour aller au-devant de Dionysos, vêtu de la tunique et des hautes bottes du voyageur. »

1. Sur Cléa, voir ci-dessus, p. CIX.

2. On a pris l'habitude de donner ce nom de « Thyiades » aux trois danseuses adossées au sommet d'une colonne épanouie en feuilles d'acanthe, et coiffées de hauts *calathoi*, qui ont été trouvées à Delphes. « Une danse hiératique les anime, rythmant leur attitude et leurs gestes mesurés ; les jambes fermes ébauchent un mouvement lentement cadencé... » (Ch. Picard et P. de La Coste-Messelière, *La sculpture grecque à Delphes* [1929], p. 34-37). Voir surtout les splendides photographies de Georges de Miré dans l'ouvrage de P. de La Coste-Messelière, *Delphes*, éditions du Chêne, 1943, planches 165-171. Cette « danse hiératique » paraît bien calme pour ces Bacchantes, auxquelles les artistes grecs ont prêté d'ordinaire des mouvements d'une grande violence, car les Thyiades sont des sortes de Bacchantes.

étaient des Athéniennes[1]; il s'agit évidemment de Thyiades delphiques.

L'essentiel des vues de Plutarque sur les devoirs religieux de l'homme est exposé dans les fragments conservés de son *Commentaire sur Hésiode*, que l'on ne peut guère hésiter à considérer comme authentique[2]. « Quand Hésiode recommande de sacrifier selon ses moyens, il entend empêcher la prodigalité qui, sous le couvert de la piété, nous fait rechercher la jouissance... « Ne pas dépasser ses disponibilités dans les soins que l'on rend aux dieux est un précepte qui convient parfaitement à ceux qui n'ont en vue que la simple piété. » Quant à la chasteté et à la pureté dont parle aussi Hésiode, il est vrai que ceux qui s'apprêtent à sacrifier doivent tout particulièrement s'en préoccuper, plus que de toute autre chose. Mais de quelle pureté s'agit-il? Avant tout, d'une pureté morale, qui se manifeste dans la conduite, quand on ne cède pas au dérèglement de l'injustice et de la passion ; voilà comment il faut entendre au premier lieu la pureté ; car la pureté rituelle, par exemple l'abstention de certains aliments, de certaines boissons, ne peut venir qu'en seconde ligne, étant donné que les prescriptions de cet ordre ne sont pas universelles, mais varient selon les traditions des différents peuples... Enfin toutes les cérémonies et les offrandes dont parle Hésiode ont pour but de gagner la faveur des dieux, mais cela ne signifie pas qu'elles les gratifient de quoi que ce soit qu'ils ne possédaient déjà ; au contraire, c'est celui qui fait l'offrande qui se transforme, en se rapprochant de ces dieux dont la nature est immuable »[3].

1. C'est W. C. Helmbold qui a eu cette idée singulière dans l'édition Loeb du *De primo frigido*, *Plutarch's Moralia*, XII, p. 273, note *c*. Voir mon compte rendu de ce volume, *L'Ant. Class.*, 27, 1958, p. 180-182.

2. Voir le volume VII, dû à F. H. Sandbach, des *Moralia*, éd. Teubner (1967), p. 23-71 : Εἰς τὰ Ἡσιόδου Ἔργα.

3. D. Babut, *Plut. et le Stoïc.*, p. 491 sq.

Plutarque nous renseigne un peu sur la religion des Juifs et celle des Perses, et bien davantage sur celle des Égyptiens. Cette disproportion doit s'expliquer par deux raisons : d'une part, Plutarque était allé en Égypte, du moins à Alexandrie, et semble bien n'avoir jamais mis le pied en Judée ni en Iran ; d'autre part, les Égyptiens, « qui se tenaient pour les plus anciens de tous les hommes »[1], étaient depuis longtemps proposés à l'admiration des Grecs, surtout par le livre 2 des *Histoires* d'Hérodote, mais aussi par Isocrate, Platon et Aristote[2].

Le plus curieux sans doute est ce que Plutarque rapporte au sujet des Juifs. Si les *Apophthegmes de rois et de généraux* sont bien de lui, comme je le crois[3], il y raconte, en 184 F, que, lors du siège de Jérusalem par un Antiochos, qui doit être Antiochos VII, en 131 avant notre ère[4], « les Juifs, à l'approche de leur plus grande fête, demandèrent au roi une trêve de neuf jours » et l'obtinrent. Mais le plus intéressant se lit dans les *Propos de table*, dont l'authenticité est incontestable, au livre 4, *Questions* 5 et 6[5].

La *Question* 5 concerne l'abstention de la viande de porc, et se termine par des considérations mythologiques : « On rapporte qu'Adonis fut mis à mort par le sanglier ; or, on pense qu'Adonis n'est autre que Dionysos[6], et cette opinion est confirmée par plusieurs des

1. Cf. Hérodote, 2, 2.

2. Voir Christian Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque, d'Homère à Aristote* (1970).

3. Voir R. Flacelière, *Recueil Plassart* (1976) : *Trajan, Delphes et Plutarque*, p. 97-103.

4. Voir Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, 2, p. 345 sq.

5. Jean Casabona avait consacré en 1967 au quatrième livre des *Quaest. Conv.* une édition remarquable, malheureusement restée inédite après la disparition prématurée de l'auteur. F. Fuhrmann a pu en tenir compte et en donner les principaux résultats dans le tome IX[2] des *Propos de table* (livres IV-VI), paru en 1978 ; voir là, p. 3, note 2.

6. Et Dionysos serait lui-même identique au dieu des Juifs, comme

rites que l'on accomplit aux fêtes de chacun d'eux ; selon d'autres, il est le mignon de Dionysos... » Et la *Question* 6, qui suit, enchaîne : « Étonné de ce dernier propos, Symmachos reprit : « Comment, Lamprias, ce dieu qui est ton compatriote[1], « Dionysos de l'évohé, ardent meneur de femmes, florissant d'honneurs rendus en délire », tu veux l'inscrire au registre, l'introduire dans le domaine des dogmes secrets des Hébreux ? Ou alors, existe-t-il vraiment une tradition selon laquelle il s'identifie à ce dieu-là ? » Mais Moeragénès prit la parole et dit : « Laisse Lamprias tranquille ; je te réponds, moi qui suis Athénien, et je déclare qu'il lui est absolument identique. La plupart des preuves à cet égard ne peuvent être communiquées et enseignées qu'à ceux qui, chez nous, sont initiés aux grands mystères triennaux[2] ; mais, ce qu'il n'est pas défendu d'exposer à des amis, je suis prêt à le dire ». » Et tout ce qui suit confirme que Moeragénès, c'est-à-dire évidemment Plutarque, avait une certaine connaissance des rites et coutumes israélites, puisqu'il est question de la fête des tentes, des Lévites, du sabbat, du costume et des clochettes du grand-prêtre juif.

Mais Plutarque dit aussi, en 670 D, que les Juifs « honorent l'âne, parce que cet animal leur a découvert l'eau d'une source ». Cette opinion était fort répandue dans l'Antiquité ; on disait même que le sanctuaire du

on le voit ensuite dans la *Question* 6. « Au reste, la légende proprement dite d'Adonis est d'origine sémitique (cf. *Amatorius*, 756 C : ἔπηλυς ἐκ τινος βαρβαρικῆς δεισιδαιμονίας), et le nom même du dieu remonte au mot hébreu signifiant « seigneur » (note de F. Fuhrmann, *op. cit.*, p. 153 en haut).

1. Lamprias, frère de Plutarque, est Béotien ; or Dionysos, selon la tradition la plus répandue, est fils de Sémélè, princesse de Thèbes en Boétie.

2. Des Dionysies « triétériques », c'est-à-dire revenant tous les deux ans, étaient célébrées un peu partout en Grèce. Le terme παντέλεια doit désigner l'accomplissement, le degré suprême de l'initiation à ces mystères (d'après la note de F. Fuhrmann, p. 153, 10). Le secret des religions à mystères devait être jalousement gardé.

temple de Jérusalem renfermait une tête d'âne[1]. Les informations de Plutarque concernant les Juifs et leur culte n'étaient certainement pas de première main, c'est le moins qu'on puisse dire.

Plutarque connaissait un peu mieux la religion perse et cette « doctrine des Mages » à laquelle s'étaient déjà intéressés Platon et Aristote[2]. Il y fait allusion çà et là dans ses *Œuvres morales*[3], et même dans ses *Vies*[4], mais surtout il lui consacre deux pages précieuses aux chapitres 46 et 47 du traité *Sur Isis et Osiris*, en 369 D-370 C : « Les uns pensent qu'il existe deux divinités en quelque sorte rivales, dont l'une produit les biens et la seconde les maux. *D'autres appellent dieu le meilleur de ces principes, et l'autre, démon*, selon Zoroastre le Mage, qui vécut, dit-on, cinq mille ans avant la guerre de Troie[5]; il donnait au premier le nom d'Oromasdès, au second celui d'Areimanios. Il ajoutait qu'entre les choses sensibles, c'est à la lumière que l'un ressemblait le plus, et l'autre, aux ténèbres... » Ces deux puissances sont constamment en lutte. On lit un peu plus loin, en 370 B-C : « Théopompe[6] dit que, selon les Mages, durant trois mille ans l'un et l'autre de ces dieux est tour à tour dominateur et dominé, et qu'en une autre période de trois mille ans, ils détruisent mutuellement, dans leurs guerres et combats incessants, leurs domaines respectifs,

1. Voir la note de F. Fuhrmann, *ibid.*, p. 151, n. 9.
2. Voir les références aux p. 520-521 du savant article de Jean Hani dans la *Rev. Ét. Gr.*, 77, 1964, p. 489-525 : *Plutarque en face du dualisme iranien.*
3. Dans les *Quaest. Rom.*, 270 E, où il est question des vêtements blancs portés par les Mages, et *De def. orac.*, 415 A, à propos de la démonologie.
4. *Numa*, 4, 11, où est nommé Zoroastre.
5. Sur cette prétendue chronologie, voir J. Hani, *l. l.*, p. 490-491. En fait, Zarathustra (nom iranien de Zoroastre) semble avoir été un contemporain de Pythagore, au VIe siècle avant J.-C.
6. Sur l'étendue probable de l'emprunt fait au livre 8 des Φιλιππικά de l'historien Théopompe, voir J. Hani, *l. l.*, p. 511 sq.

mais qu'à la fin, *c'est Hadès qui aura le dessous* : les hommes seront alors en possession du bonheur ; ils n'auront plus besoin de se nourrir et ne projetteront plus d'ombre. Le dieu qui sera l'auteur de tels effets se reposera et cessera d'agir pendant un laps de temps qui serait considérable s'il s'agissait du sommeil d'un homme, mais qui, pour un dieu, n'est que médiocrement long. Voilà un aperçu de la mythologie des Mages. »

J'ai souligné en deux endroits les mots les plus importants, à mon avis, pour la comparaison avec la fin du dialogue *Sur l'E de Delphes*, 21, 393 C-394 A : « La formule « Tu es » adressée au dieu[1] me semble apporter précisément un argument et un témoignage de premier ordre, en montrant que ce dieu ne connaît ni dégénérescence ni transformation ; *ce n'est qu'à un autre dieu, ou plutôt à un démon* (ἑτέρῳ τινὶ θεῷ, μᾶλλον δὲ δαίμονι) ayant pour domaine la nature où se succèdent naissance et mort, qu'il convient de s'engager en de tels avatars et de les subir. C'est bien clair d'après les noms que portent l'un et l'autre et qui apparaissent dès l'abord en complète opposition, car le premier s'appelle Apollon (*Unique*)[2], et le second Pluton (*Multiple*), le premier Délios (*Lumineux*) et le second Aïdoneus (*Ténébreux*) ; le premier Phœbos (*Brillant*) et le second Scotios (*Obscur*). L'un est accompagné des Muses et de la Mémoire, l'autre de l'Oubli et du Silence ; l'un est Théôrios (*Contemplateur*) et Phanæos (*Clair*), l'autre est

« Prince de la Nuit sombre et du calme Sommeil »[3].

Celui-ci,

« Plus qu'aucun autre dieu est en haine aux mortels »[4],

1. C'est-à-dire à Apollon. Sur l'E delphique signifiant εἶ, « tu es », voir ci-dessous, p. CLXXVI-CLXXVII.
2. Selon l'étymologie fantaisiste ἀ-πολύς, ce nom est la négation de la pluralité.
3. Fr. lyr. adesp. 78 Page.
4. *Iliade*, 9, v. 159.

tandis que Pindare a pu dire de celui-là, non sans agrément :

« Il fut jugé le plus aimable pour les hommes »[1].

... Sophocle enfin attribuait évidemment à chacun des deux l'instrument de musique qui lui est propre :

« La lyre ni le luth n'aime à se lamenter[2]. »

Car ce n'est que tard et récemment que la flûte a osé se faire entendre « parmi les ris »; auparavant on la réservait aux cérémonies de deuil où elle remplissait un office plutôt dépourvu de prestige et d'éclat. Dans la suite on bouleversa et l'on mélangea tout. Mais c'est surtout la confusion entre le domaine des dieux et celui des démons qui fut une cause de trouble. »

Je pense donc qu'ici Plutarque met en parallèle avec le dieu suprême, Apollon[3], non pas Dionysos[4], mais Hadès. A la réflexion en effet, si Plutarque avait appliqué

1. Ce vers figure parmi les fragments d'origine incertaine, dans l'édition A. Puech de Pindare (C. U. F.), 4, p. 213, fr. 31. La publication du *P. Oxy.* 2440 a montré qu'il appartenait au *Péan XVI* (éd. Snell-Maehler, 2, p. 58). Plutarque affectionne ces mots de Pindare, qu'il cite également *De def. orac.*, 413 C, et *Non posse suaviter vivi...*, 1102.

2. Fr. 849 Radt (765 Nauck).

3. Apollon est fils de Zeus, mais, aux yeux de Plutarque, son prêtre, il est le plus grand des dieux.

4. Comme j'ai eu le tort de l'écrire dans le volume VI des *Œuvres morales*, C. U. F., p. 9 et 10 de la Notice consacrée au *De E delph.* Paul Decharme pourtant avait écrit depuis longtemps dans *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 431 : « Plutarque voit les misères de la vie, qui parfois est « le plus laid, le plus repoussant des drames » (*De comm. not.*, 1066 A-B). Mais ces misères, d'où viennent-elles? Où donc en est la source, puisqu'elle ne peut être cherchée dans la divinité, qui (il le répète sans cesse) est bonne par essence, et qui, étant bonne, non seulement est incapable de faire du mal, mais prodigue encore aux hommes des trésors de bienveillance, de douceur et de tendresse; en sorte qu'un dieu qui ne fait pas de bien à l'humanité et qui, au lieu de la conserver, la détruit, *comme cet Hadès qui règne aux enfers* [c'est moi qui souligne], ne lui semble pas mériter le nom de dieu, et qu'il le relègue au rang des Démons. » — Les chapitres XIII et XIV de cet excellent livre de P. Decharme, paru en 1904, qui exposent en une centaine de pages les idées religieuses de Plutarque, ne rendaient pas indispensables, à mes yeux, la publi-

les mots θεῷ, μᾶλλον δὲ δαίμονι à Dionysos, cela aurait constitué une sorte de sacrilège, puisqu'il était initié aux mystères de Bacchos. Le rapprochement avec le texte cité du traité *Sur Isis et Osiris* me convainc aujourd'hui que si Plutarque, dans son syncrétisme religieux, assimile bien Apollon à Oromasdès, c'est à Hadès, et non pas à Dionysos, qu'il identifie Areimanios.

Et l'on entend bien que cette réduction, si l'on peut dire, du dieu iranien personnifiant le mal à l'état de démon, d'ailleurs conforme, paraît-il, à la doctrine de Zoroastre, permet à Plutarque de garder sa foi en un dieu souverain et bon[1]. Mais l'anti-dieu, l'adversaire constant de la lumière et de la vie, celui qui explique la présence du mal dans l'univers, ce ne peut être Dionysos, qu'Apollon accueille à Delphes un peu comme son *parèdre*[2], et qui a fait don aux hommes de choses aussi merveilleuses que le vin et l' « enthousiasme », c'est Hadès, le sombre maître des enfers où les morts peuplent l'obscurité souterraine.

Mais il est évident qu'un ouvrage intitulé *Sur Isis et Osiris*, même s'il donne en passant des indications sur d'autres religions[3], est essentiellement consacré à la religion égyptienne.

cation, en 1920, par Bernard Latzarus, du volume *Les idées religieuses de Plutarque*, et celle, en 1942, par Guy Soury, de *La démonologie de Plutarque*. Sur un même sujet, la meilleure étude n'est pas toujours la plus récente. Mais enfin soyons juste : les livres de Latzarus et de Soury ont chacun leur intérêt et leur utilité propres. — Avant l'ouvrage de Paul Decharme, John Oaksmith avait publié en 1902, à Londres, *The religion of Plutarch*.

1. Le christianisme de même opposera à Dieu Satan, qui est, plutôt qu'un vrai dieu, le prince des démons, et qui doit être finalement vaincu, comme le sera Areimanios...

2. Voir ci-dessus, p. CLXIII, note 4, la peinture de vase figurant l'accueil de Dionysos par Apollon à Delphes.

3. Au début du chapitre 48, en 370 C, après son exposé sur la doctrine de Zoroastre, Plutarque consacre quelques lignes aux Chaldéens, « qui pensent que les planètes sont des dieux, parmi lesquels ils en désignent deux comme bienfaisants et deux comme malfaisants, les trois

J'ai déjà cité ci-dessus, p. CXXXV, un passage remarquable du chapitre 11 de ce traité au sujet de la vraie piété considérée comme une *via media* entre l'athéisme et la superstition. Mais le début, en 1-2, 351 C-E, est également fondamental pour la connaissance des idées religieuses de Plutarque :

« Certes, Cléa, il convient que les esprits sensés demandent aux dieux les biens de toute espèce, mais ce que nous devons surtout souhaiter obtenir d'eux, dans la mesure où cela est possible aux hommes, c'est qu'ils accordent à notre recherche de les connaître eux-mêmes. Car l'homme ne peut rien recevoir de plus grand, et Dieu ne peut rien donner de plus important que la vérité. Les autres biens, Dieu les dispense aux hommes pour subvenir à leurs besoins, mais, en leur communiquant l'intelligence et la sagesse, il leur transmet ce qu'il possède et utilise lui-même. En effet, ce n'est pas l'argent ni l'or qui assure le bonheur de la divinité ; ce n'est pas le tonnerre ni la foudre qui lui procure sa puissance. Homère n'a jamais mieux parlé des dieux que lorsqu'il dit :

> « Ils ont tous deux même origine et même race,
> mais Zeus, étant l'aîné, sait aussi plus de choses »[1],

montrant ainsi que la primauté de Zeus se fonde sur l'antériorité de sa science et de sa sagesse. Je pense même que la félicité de la vie éternelle, qui est le lot de Dieu, consiste en ceci que rien de ce qui est n'échappe à sa connaissance et que, s'il n'avait pas la possibilité de tout connaître et de tout concevoir, son immortalité serait moins une vie qu'une simple durée. Ainsi donc,

autres participant de l'une et de l'autre disposition. » On sait quel fut l'immense succès de l'astrologie.

1. *Iliade*, 13, v. 354 sq. L'autre dieu à qui Zeus est comparé est son frère Poseidon. On sait que, d'après la légende, quand les Titans eurent été vaincus, l'univers fut partagé entre les trois frères, Zeus obtenant le ciel, Poseidon la mer ainsi que la surface de la terre, et Hadès le monde souterrain.

c'est tendre vers la divinité que d'aspirer à la vérité, surtout à celle qui concerne les dieux. Ce genre d'étude et de recherche est comme une ascension vers les choses saintes, une tâche plus religieuse que toute espèce de rite ou de fonction sacerdotale, une occupation agréable surtout à cette déesse que tu sers et qui est éminemment savante et philosophe : Isis. D'ailleurs le nom même d'Isis paraît signifier que rien ne lui convient mieux que le savoir et la science[1]. En effet, Isis est un mot grec, tout comme le nom de son ennemi Typhon, ainsi appelé parce que, tel un typhon, il met en pièces et détruit, sous l'ouragan de l'ignorance et de l'erreur, la parole sacrée. Mais celle-ci est rassemblée et recomposée par Isis[2] et livrée aux initiés, que son influence divine tient à l'écart, par un régime constamment modéré, de nombre d'aliments et des plaisirs d'Aphrodite, amortissant ainsi en eux l'intempérance et la sensualité. Le seul but des initiés est alors la connaissance de l'Être premier, souverain et intelligible. »

Le mythe d'Osiris est ensuite raconté dans les chapitres 11-20, de 355 B à 359 B. Après Th. Hopfner et J. G. Griffiths[3], Jean Hani a étudié et confronté aux textes égyptiens ce mythe dans la première partie de son ouvrage *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (Les Belles Lettres, 1976), p. 27-117 : *Le mythe osirien*, puis, dans la seconde partie, p. 118-252, *La théologie osirienne*, pour décrire ensuite, dans la troisième partie, p. 253-454, *Le culte osirien*, et il illustre dans sa *Conclusion*, p. 467-476, le jugement de Paul Decharme : « Le *De Iside* est le plus intéressant ouvrage

1. Étymologie fantaisiste, à la manière de Platon : οἶδα a dans sa conjugaison plusieurs formes commençant par les deux premières lettres du nom d'Isis, comme ἴσμεν, ἴσασι, ἴσθι, ἴστον, etc...

2. De même qu'Isis rassemble les *membra disjecta* d'Osiris et recompose son corps, dépecé par Typhon.

3. Voir les références chez Jean Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (1976), p. 23, notes 1 et 5.

d'exégèse religieuse que nous ait légué l'Antiquité »[1]. Il cite notamment, p. 469 sq., l'avis de B. Van de Walle dans la *Chronique d'Égypte*, 17, 1942, p. 228 sqq. : « Les égyptologues sont unanimes à louer Plutarque pour le soin qu'il a mis à réunir des renseignements sur la théologie et la philosophie d'un peuple étranger et à les consigner avec exactitude... Son traité constitue une mine presque aussi précieuse que les documents hiéroglyphiques eux-mêmes... N'est-il pas étonnant de constater que le traité de Plutarque contient la version la plus complète du mythe osirien, dont les textes égyptiens ne nous ont conservé aucun exposé suivi, bien qu'ils y fassent de très nombreuses allusions? » A quoi J. Hani ajoute, *ibid.* : « Au fur et à mesure que l'égyptologie nous révèle des documents nouveaux ou précise le contenu des anciens, ces jugements prennent plus de poids. Ainsi, nous pensons avoir montré, sur quelques points majeurs, comme le mythe du démembrement d'Horus[2] ou l'anecdote de la naissance d'Osiris à Thèbes, que les documents pharaoniques récemment publiés prouvent l'exactitude de Plutarque. »

Avant de quitter ce traité, je voudrais seulement citer le chapitre 35, 364 E-365 B, sur l'identification d'Osiris à Dionysos : « Qu'Osiris soit identique à Dionysos, qui doit le savoir mieux que toi, Cléa[3], puisque tu es la supérieure des Thyiades de Delphes, et que, d'autre part, tu as été consacrée dès ton enfance, par la volonté de ton père et de ta mère, aux rites osiriques? Si pour d'autres que toi il faut produire des témoignages, laissons en leur lieu les secrets des mystères, mais disons que les rites accomplis en public par les prêtres qui ensevelissent le bœuf Apis, quand ils transportent son corps

1. J. Hani, *op. cit.*, p. 468, avec renvoi à Decharme, *La critique des traditions religieuses...*, p. 480.

2. Voir J. Hani, *Rev. Ét. Gr.*, 76, 1963, p. 111-120 : *Plutarque et le démembrement d'Horus.*

3. Sur Cléa, voir ci-dessus, p. CIX.

sur un radeau, ne diffèrent en rien de ce qui se passe aux fêtes de Bacchos. En effet ces prêtres, se revêtant de peaux de faons, portent des thyrses, poussent des cris et se démènent comme les possédés des « orgies » dionysiaques. C'est aussi pourquoi beaucoup d'artistes grecs représentent Dionysos sous la forme d'un taureau... En outre, les cérémonies consacrées aux Titans, et les Nocturnes dionysiaques sont analogues aux démembrements d'Osiris, à ses résurrections et palingénésies. Il en va de même pour les tombeaux. En effet, les Égyptiens, je l'ai dit, montrent en beaucoup d'endroits des tombes d'Osiris, et les Delphiens croient que les restes de Dionysos reposent chez eux près du local prophétique (παρὰ τὸ χρηστήριον) ; les « saints » (οἱ ὅσιοι) offrent un sacrifice secret dans le sanctuaire d'Apollon chaque fois que les Thyiades éveillent Licnitès[1]. Enfin, pour prouver que les Grecs considèrent Dionysos comme le maître et le père, non seulement du vin, mais de tout l'élément liquide, il suffit de citer le témoignage de Pindare qui a dit :

« Puisse Bacchos, dispensateur de joies,
favoriser la croissance des arbres,
lui, pur éclat de la saison des fruits »[2].

Or, il est interdit aux adorateurs d'Osiris de détruire aucun arbre fruitier et d'obstruer aucune source. »

Cette assimilation d'Osiris à Dionysos n'est pas nouvelle, et elle étonne beaucoup moins que l'assimilation au même Dionysos du dieu des Juifs, car Hérodote déjà désignait Osiris par le nom de Dionysos[3].

1. Licnitès est le nom qui est donné à Dionysos quand il ressuscite sous la forme d'un nouveau-né dans le van (*licnon*) qui lui sert de berceau.

2. Dionysos était notamment le dieu des arbres (*Dendritès*). Ces vers de Pindare sont cités deux autres fois dans les *Moralia*, 745 A et 757 F. Voir l'édition de Pindare par A. Puech dans la C. U. F., 4, p. 214, fr. 35 (éd. Snell-Maehler, 2, p. 119, fr. 153).

3. Cf. Hérodote, 2, 47 sq., où se trouve notée la ressemblance entre le culte d'Osiris et celui de Bacchos, notamment à propos du sacri-

« Le seul but des initiés est la connaissance de l'Être premier, souverain et intelligible », disait Plutarque à Cléa[1]. L'ouvrage où Plutarque tente de définir les principaux caractères de la divinité suprême à laquelle il croit est le dialogue « pythique » *Sur l'E de Delphes*, qui contient, peut-être même au-dessus du traité *Sur les délais de la justice divine*, les pages les plus hautement métaphysiques, les plus vraiment théologiques de toute son œuvre.

Et pourtant le point de départ semble quelconque et futile. Quel est le sens de cet *epsilon* mystérieux, offrande énigmatique bien en vue à l'entrée du temple d'Apollon à côté des maximes des sages[2]? Il s'agit ici, comme dans les deux autres dialogues pythiques, d'un ouvrage d' « apologétique delphique »[3].

C'est Apollon lui-même, dieu de l'intelligence et de la philosophie, qui propose aux esprits cette énigme en les incitant à la résoudre[4]. Les interlocuteurs envisagent plusieurs interprétations plus ou moins fantaisistes de cet E, dont l'une, relative aux remarquables propriétés du nombre cinq, est particulièrement développée[5], mais Ammonios, le maître du jeune Plutarque, en fournit l'explication la plus chargée de sens, celle qui a visiblement l'approbation entière de l'auteur (17-21, 391 E-393 E) : E est la graphie ancienne de εἶ, « tu es ». En effet,

fice du porc et de l'ostension du *phallos* : « Quant au reste, la fête de Dionysos est célébrée par les Égyptiens tout à fait, ou peu s'en faut, de la même façon que chez les Grecs, à cela près qu'il n'y a pas de chœurs. »

1. Voir ci-dessus, p. CLXXIII.
2. *De E delph.*, 384 E-385 A.
3. Cette expression est employée par J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p. 208 sqq., à propos de l'histoire de Crésus qu'on lit chez Hérodote ; elle s'applique aussi bien, je crois, à Plutarque.
4. De même qu'il a fait ordonner aux Déliens, par un oracle, de doubler le volume de son autel, afin de les inciter, par le problème difficile (et logiquement insoluble) de la duplication du cube, à l'étude de la géométrie : voir ci-dessus, p. LXXI.
5. Voir ci-dessus, p. LXXIV.

les hommes, êtres limités et éphémères, naissent, se transforment sans cesse, et inévitablement meurent ; on ne saurait donc dire qu'ils « existent » vraiment. Dieu seul participe à la véritable existence, et veut donc être salué par ceux qui entrent dans son temple de cette manière concise et toute simple : « Tu es ». « Quel est donc l'être digne de ce nom?, continue Ammonios. C'est celui qui existe de toute éternité, qui n'a pas eu de commencement[1], qui n'aura pas de fin, celui à qui nulle succession temporelle ne fait subir la moindre vicissitude... L'être existant, c'est Dieu. Il occupe l'éternité entière, qui est immuable, qui ne connaît ni distinction de temps, ni changement. Existant seul, Dieu remplit l'éternité d'un « maintenant » qui ne cesse jamais. Voilà pourquoi il convient que ceux qui l'honorent s'adressent à lui et le saluent en disant : « Tu es », ou même, comme le faisaient certains anciens : « Tu es un ». Car il n'est pas multiple, comme l'est chacun de nous, assemblage hétéroclite d'éléments divers et innombrables... Ce qui existe réellement ne peut être qu'un, de même que ce qui est un existe de toute nécessité... Aussi le nom de ce dieu lui convient-il fort bien, puisque « Apollon » s'oppose à la pluralité et exclut la multiplicité »[2].

Cette page et celles qui la précèdent[3] ont fait l'admi-

1. On voit ici combien la foi de Plutarque s'élève au-dessus des données de la mythologie, car enfin Apollon, fils de Zeus, lui-même fils de Cronos, comme toutes les autres divinités de la Grèce, était « immortel », mais non pas « éternel », puisqu'il n'avait pas existé de tous temps.

2. Selon l'étymologie ἀ-πολύς, qui serait celle d'Apollon. Voir déjà ci-dessus, p. CLXIX, note 2.

3. Notamment, en 392 A-D, la précarité de l'existence humaine est décrite de façon frappante : « Toute nature périssable, placée entre la naissance et la mort, n'offre d'elle-même qu'une image dépourvue de consistance... Si l'on veut appliquer son esprit pour essayer de la saisir, il en va comme de l'eau que l'on presse avec force dans sa main : plus on la serre en tâchant de la retenir, plus les doigts qui l'entourent la laissent s'écouler et se perdre... L'homme fait meurt quand naît le vieillard, et auparavant le jeune homme pour faire place à l'homme fait, de même que l'enfant pour faire place au jeune homme,

ration de plusieurs Pères de l'Église (Eusèbe, Cyrille, Théodoret) et aussi de Montaigne, qui les a purement et simplement recopiées dans la traduction d'Amyot sans prendre même la peine de mettre des guillemets, pour les faire figurer au deuxième livre de ses *Essais*, dans l'*Apologie de Raimond Sebond*[1].

Dira-t-on que ce dialogue aboutit à une sorte d'hymne philosophique célébrant la divinité en général, et n'ayant pas de rapport avec l'apologétique delphique? Mais la dernière phrase que je viens de citer, celle où est nommé Apollon, nous rappelle que, pour Plutarque, le dieu suprême, ce n'est plus Zeus, mais son fils Apollon, dont le Chéronéen est le prêtre convaincu et fervent; Apollon est le dieu de Delphes, le seul que ses fidèles saluent en disant : « Tu es », ce qui peut faire penser à la parole de Yahweh : « Je suis celui qui est. »

Ce dialogue se termine, après cette profession de monothéisme, par une sorte de confrontation entre le dieu Apollon et le démon Hadès, que j'ai citée plus haut[2], et qui paraît bien s'inspirer du dualisme de la théologie iranienne.

Hadès est « dieu ou plutôt démon », et « c'est surtout la confusion entre le domaine des dieux et celui des démons qui fut une cause de trouble »[3]. La démonologie a beaucoup et longtemps occupé l'esprit de Plutarque[4].

et le nourrisson pour faire place à l'enfant. L'homme d'hier est mort pour faire place à celui d'aujourd'hui, et l'homme d'aujourd'hui est en train de mourir pour faire place à celui de demain. »

1. Montaigne, édition Pierre Villey, 2, p. 367-370, où il est parlé de « cette conclusion si religieuse d'un homme payen ».

2. Ci-dessus, p. CLXX-CLXXI.

3. Voir ci-dessus, p. CLXX.

4. Voir Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, Les Belles Lettres, 1942, et aussi mon article de la *Rev. Ét. Gr.*, 56, 1943, p. 1-40 : *Plutarque et la Pythie*, où plusieurs opinions exprimées dans le livre de Soury sont examinées et critiquées. Il convient de ne pas oublier l'étude de H. von Arnim, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1923.

Le dialogue *Sur le démon de Socrate*, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου (575 B-598 B)[1] est très composite. Le cadre de la narration, très dramatique, concerne la glorieuse libération de Thèbes en 379 avant J.-C., alors qu'une garnison spartiate occupait depuis quatre ans la Cadmée. Plutarque a raconté dans sa *Vie de Pélopidas* ces événements, dont le souvenir était cher à son cœur de Béotien, et il le fait dans ce traité, ce qui peut sembler paradoxal, avec plus de détails que dans la biographie[2].

Les interlocuteurs sont assez nombreux : Archédamos, Caphisias, Phidolaos, Théocritos, Simmias, Polymnis, Galaxidoros, Épaminondas lui-même, Théanor. Les conjurés se réunissent chez l'un d'entre eux, le Thébain Simmias, identique au philosophe pythagoricien qui apparaît, avec son ami Cébès, dans le *Phédon* de Platon. En attendant les événements qui se préparent, on s'entretient de divers sujets, et surtout du fameux « démon » de Socrate, qui avait bu la ciguë vingt ans auparavant.

On lit en 20, 588 C sqq. : « C'est ainsi qu'à réfléchir entre nous, nous en étions venus à supposer que le démon de Socrate n'était sans doute pas une vision (ὄψις), mais la perception d'une voix ou l'intelligence d'une parole qui l'atteignait d'une façon mystérieuse ; de même dans le sommeil il n'y a pas de voix, mais, en éprouvant l'impression ou en comprenant le sens de certains propos, on croit entendre parler. Seulement ce type de perception a lieu, à vrai dire, en songe pour certains, qui entendent mieux en dormant à cause du repos et de la tranquillité du corps, alors qu'à l'état de veille ils ont de la peine à tenir leur âme attentive à la voix des êtres supérieurs (τῶν κρειττόνων) et, abasourdis par le tumulte des passions et le tourbillon des affaires, ils sont incapables de prêter l'oreille et d'appliquer leur

1. Voir l'édition d'André Corlu, 1970, et le compte rendu de D. Babut, *Rev. Ét. Gr.*, 88, 1975, p. 211-215.
2. On sait qu'il avait écrit aussi la *Vie d'Épaminondas*, mais elle ne nous est pas parvenue.

pensée aux révélations qui se produisent. L'esprit de Socrate, lui, pur et exempt de passions, peu solidaire du corps et seulement pour les besoins de la vie, était assez sensible et délicat pour être modifié rapidement par ce qui le frappait. Or, vraisemblablement, ce qui le frappait, c'était, non pas un son, mais la parole d'un démon qui atteignait sans voix son intelligence seulement par le sens révélé. »

Simmias, qui parle ainsi, continue un peu plus loin, en 21, 589 F sqq. : « Telles sont, Phidolaos, les idées que nous nous sommes faites, du vivant de Socrate et depuis sa mort, sur son démon, en écartant avec dédain ceux qui parlent de présages, d'éternuements [1] et de choses semblables. Quant au récit de Timarque de Chéronée, que nous avons entendu à ce sujet, je ne sais s'il n'est pas préférable de le passer sous silence, car il ressemble plus à des fables (μύθοις) qu'à des paroles sensées. — Non, dit Théocritos, rapporte-le nous. Le fabuleux, même s'il s'éloigne de l'exactitude, atteint parfois la vérité. Mais dis-nous d'abord qui était ce Timarque, car je ne l'ai pas connu. — C'est bien naturel, reprit Simmias, car il est mort très jeune, après avoir demandé d'être enterré auprès du fils de Socrate, Lamproclès, mort quelques jours avant lui, qui était son ami et avait son âge. Ce Timarque donc, désireux de connaître la nature du démon de Socrate (c'était un jeune homme d'un noble caractère et qui venait de prendre goût à la philosophie), ne mit au courant de son projet personne d'autre que Cébès et moi, puis il descendit, après avoir accompli les rites de l'oracle, dans l'antre de Trophonios [2]. Il resta sous terre pendant deux nuits et un jour. Déjà

1. L'éternuement, comme tous les mouvements involontaires du corps, passait pour un présage ; voir par exemple R. Flacelière, *Devins et oracles grecs* (1961), p. 20 sq.

2. Sur les rites préliminaires à la consultation mantique et sur l'étrange fonctionnement de cet oracle souterrain situé à Lébadée, en Béotie, voir R. Flacelière, *op. cit.*, p. 38 sq.

l'on désespérait de le revoir jamais, et ses proches le pleuraient, lorsqu'un matin il reparut, le visage tout radieux. Après avoir adoré le dieu et s'être dérobé à la foule, il nous raconta beaucoup de choses merveilleuses à voir et à entendre. »

C'est ainsi que commence le mythe de Timarque, le premier que nous rencontrons, et qui n'est pas le seul que Plutarque ait composé à l'imitation de son maître Platon (22-23, 590 B-593 A)[1].

D'abord entouré d'épaisses ténèbres dans le souterrain, Timarque, ne sachant s'il est éveillé ou s'il rêve, sent sa tête frappée d'un grand coup, au point que « les sutures de son crâne se disjoignent pour laisser passage à son âme ». Celle-ci alors s'élance hors de son corps et contemple des spectacles merveilleux : des îles innombrables aux splendides et chatoyantes couleurs, tandis qu'elle entend une musique céleste qui doit être « l'harmonie des sphères ». Mais voici que son âme, regardant vers le bas, aperçoit soudain un gouffre immense et rond, d'un aspect effrayant, d'où sortent des gémissements d'hommes et de femmes, ainsi que des vagissements de nouveau-nés. C'est évidemment le Tartare, l'enfer.

Un guide mystérieux, sans nom, lui décrit ce domaine de Perséphone, l'épouse d'Hadès, « l'un des quatre empires délimités par le Styx ». On est alors assez surpris de voir nommer la lune, qui « est le domaine des démons terrestres et échappe au Styx en évoluant un peu au-dessus de lui, bien qu'elle soit prise une fois en cent soixante-dix-sept mesures secondes »[2]. Le guide de Ti-

1. Voir Yvonne Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque* (1977), *passim*, et aussi Jean Hani, *Rev. Ét. Gr.*, 88, 1975, p. 105-120 : *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*.

2. Je crois avoir expliqué ce texte, passablement et volontairement obscur, comme il sied dans un mythe. Voir R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 53, 1951, p. 203-221 : *Plutarque et les éclipses de lune*. C'est lors de

marque continue : « Les âmes, quand le Styx les menace, crient de terreur. D'autres, à la nage, regagnent la lune », mais celle-ci repousse loin d'elle celles qui sont criminelles et impies, et qui doivent être alors précipitées en bas vers une nouvelle naissance.

Et le mythe se poursuit. Les étoiles que voit Timarque, lui explique son guide, sont des âmes ; les unes, appesanties par le corps, descendent vers l'obscurité ; d'autres, libérées, allégées par l'esprit, montent vers la lumière. On se sent tout près du mythe du *Phèdre* de Platon, et aussi, d'une certaine façon, du mythe d'Er, qui termine la *République*.

Enfin la voix du guide se tait. Timarque éprouve à nouveau dans la tête une violente douleur. Il perd connaissance. Un peu plus tard cependant il revient à lui et se retrouve à l'antre de Trophonios, près de l'entrée. Revenu à Athènes, il mourut deux mois après, comme la voix le lui avait prédit.

Plutarque semble avoir été hanté par le thème de la lune, séjour des âmes des morts et des démons. Ce thème pouvait surprendre quand il se glissait soudainement dans le mythe de Timarque ; il est normal qu'il prenne toute son ampleur dans le dialogue intitulé *Sur le visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης (920 B-945 D) [1].

Dès le début, d'ailleurs mutilé, de cet ouvrage, Lam-

ses éclipses que la lune est « prise » par l'ombre du globe terrestre, ici assimilé au Styx, et les « mesures secondes » sont les jours. En effet, les éclipses lunaires se produisent à des intervalles de six mois ; or six mois lunaires de 29,5 jours (approximativement) font 177 jours.

1. Voir l'édition de Paul Raingeard, *Le* Περὶ τοῦ προσώπου *de Plutarque*, texte critique avec traduction et commentaire, 1935, et surtout H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* de la collection Loeb, XII (1957), p. 1-223, édition dont j'ai rendu compte dans *L'Ant. Class.*, 27, 1958, p. 180-182. On consultera aussi Herwig Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, 1970.

prias, le frère de Plutarque, répondant à Sylla[1], qui est le « meneur de jeu », annonce en ces termes la place très importante que tiendra le mythe dans la suite : « En face de croyances que tous ont sous la main et à la bouche quand il s'agit du visage de la lune..., nous sommes dans une impasse, et les Anciens forcément viennent à notre secours. Dans les maladies chroniques, quand les remèdes communs et les régimes habituels ont fait faillite, c'est vers des purifications, des médailles, des songes que l'on se tourne ; pareillement, il faut bien, dans des questions délicates et sans issue, quand les raisons communes, orthodoxes, habituelles, ne persuadent pas, essayer de celles qui paraissaient d'abord déplacées ; il ne faut pas faire fi, il faut se laisser tout bonnement enchanter par les explications d'autrefois. Tout doit être mis en œuvre pour faire éclater le vrai. » On reconnaît là l'attitude de Platon, relayant la dialectique, le λόγος, quand elle ne peut plus avancer, par le μῦθος, c'est-à-dire la fiction fondée sur d'antiques traditions.

Homère croyait que les âmes des morts, qu'il appelait des ombres, avaient pour séjour l'Hadès souterrain, comme on le voit dans la *Nékyia* du chant 11 de l'*Odyssée*, et, aux vers 488-491, l'ombre d'Achille déplorait son sort : « Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint ! »

Mais de bonne heure, dès la fin de l'époque archaïque, apparut en Grèce la croyance à l'immortalité astrale, dont témoigne ce verset du catéchisme pythagoricien, qui n'est attesté que tardivement[2], mais remonte sans doute assez haut dans le temps : « Que sont les îles des Bienheureux ? — Le soleil et la lune. » De telles idées

1. Sur Sextius Sylla, originaire de Carthage, voir ci-dessus, p. xcv, note 1.
2. Cf. Jamblique, *De vita Pythagori*, 18, 82.

sont attestées par des passages d'Euripide et d'Aristophane[1], puis, dans les siècles suivants, à Rome comme en Grèce, par beaucoup de textes littéraires et épigraphiques[2]. C'est donc en s'appuyant sur une longue tradition que Plutarque pouvait faire de la lune le séjour des morts dans ses trois grands mythes, et notamment dans celui de l'ouvrage *Sur le visage...*[3].

Pour Plutarque, l'homme est composé de trois éléments : le corps, l'âme et l'esprit (νοῦς). A la mort, le corps seul reste sur la terre ; l'âme et l'esprit s'envolent dans l'espace sublunaire et tentent d'atteindre la lune. Parmi ces êtres désincarnés, les meilleurs seuls y réussissent d'un coup d'aile ; ceux qui sont alourdis par les souillures de la vie terrestre n'y parviennent que difficilement, après de longs efforts et des épreuves purificatrices (une sorte de « purgatoire ») ; certains même errent indéfiniment entre terre et lune. Ceux qui sont accueillis par la déesse lune, Corè-Perséphone, deviennent des démons, qui peuvent d'ailleurs se montrer bons ou mauvais, et dont la condition est intermédiaire entre l'humanité et la divinité ; ces démons vivent très longtemps, mais ils finissent par mourir, car les dieux seuls sont immortels. C'est pour eux la « seconde mort », qui se produit lorsque l'esprit, enfin totalement purifié, se sépare de l'âme proprement dite, et s'élève jusqu'au soleil, ce qui équivaut à une déification, ou bien, au contraire, lorsque l'être, décidément toujours impur, est précipité à nouveau, âme et esprit ensemble, vers la terre pour y reprendre un corps et entrer dans le cycle des renaissances.

1. Euripide, *Suppliantes*, v. 1140-1142 ; Aristophane, *Paix*, v. 827-841.
2. Voir par exemple F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, chap. 3, p. 177-252 : *La lune séjour des morts.*
3. Un livre indispensable est celui de Claire Préaux, *La lune dans la pensée grecque. Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres*, 61, 4, Bruxelles, 1973.

Telle est, schématiquement, la représentation que se fait Plutarque de la destinée astrale de l'homme[1]. Mais pour lui, si la lune est le séjour des âmes, elle n'en demeure pas moins, à ses yeux, un corps céleste sur lequel certains peuples d'Orient, puis les philosophes et les astronomes grecs, avaient acquis des notions positives que Plutarque connaissait parfaitement. Voici les principales de ces notions, présentes dans ce dialogue :

1° En ce qui concerne la cosmographie générale, les Anciens, et Aristote lui-même, croyaient que la terre, « foyer » du monde, est immobile au centre de l'univers. Aristarque de Samos, nous l'avons vu[2], émit au IIIe siècle avant notre ère l'hypothèse de l' « héliocentrisme », qui ne rencontra que peu de succès dans l'Antiquité. Plutarque mentionne cette hypothèse, 6, 923 A sqq., sans la repousser ni l'approuver formellement.

2° La lune est moins grande que la terre et se trouve, par rapport à la terre, à une distance moindre que le soleil : 9-10, 925 C-D, et 19, 932 A-B.

3° La lune n'est pas un corps léger et igné, comme le croyaient beaucoup de philosophes, mais un corps compact et solide, comme la terre; elle reçoit du soleil sa lumière et, si elle ne tombe pas sur la terre, c'est que son mouvement dans le ciel l'en empêche : 6, 923 A-925 F[3].

4° Les taches que l'on aperçoit sur le « visage » de la lune sont dues au relief de la surface lunaire, 29, 944 B-C.

1. Beaucoup d'éléments de cette conception se retrouvent ailleurs, par exemple dans le *Songe de Scipion* de Cicéron (voir P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, 1936). Quant aux intentions moralisatrices, elles sont aussi évidentes que dans les mythes de Platon, qui ont servi de modèles à Plutarque, mais Platon ne parlait guère de la lune.

2. Ci-dessus, p. LXXVII.

3. A propos d'un passage du *De sera num. vind.*, 563 E, relatif à l'ascension de l'âme vers les astres, Claire Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, p. 146, écrit : « Plutarque évoque la sensation d'apesanteur du plongeur avec une merveilleuse prémonition de cette absence de direction que nous ont révélée les cosmonautes évoluant librement dans l'espace. »

5° La périodicité des éclipses de lune est ordinairement de six mois, plus rarement de cinq : sur 465 pleines lunes écliptiques, 404 se produisent au bout de six mois, et 61 cinq mois seulement après la précédente : 20, 933 D-E[1].

Jean Kepler, qui précisa par ses calculs la théorie de Copernic, notamment en ce qui concerne la lune[2], ne dédaigna pas d'établir une traduction latine du dialogue *Sur le visage...* et d'y joindre des notes[3].

J'approuve entièrement H. Görgemanns d'écrire[4] : « Dans ce traité Plutarque se montre familiarisé avec des questions d'astronomie, de physique, d'optique, de mathématique, et il ne reproduit pas seulement de façon superficielle un savoir tiré de manuels, mais il dispose aussi de la connaissance d'une littérature scientifique hautement spécialisée. »

Nous voyons donc Plutarque, dans cet ouvrage, mêler de façon inextricable cogitations eschatologiques et données scientifiques puisées à de bonnes sources. Il avait lu aussi attentivement les écrits des grands astronomes de l'époque alexandrine que ceux des philosophes et des mythopoètes. On aurait tort de penser qu'il a étalé ses connaissances positives à seule fin de garantir la vérité des fables qu'il y mêle. Je crois qu'il a voulu honnêtement faire une synthèse de la science et de la fiction moralisatrice en employant à la fois, comme son maître Platon, λόγος et μῦθος.

Aux yeux des Grecs, le vrai philosophe ne saurait être un pur rationaliste, radical et borné, mais il ne saurait non plus contredire la raison et la science. Platon chassait de sa cité idéale Homère et ses contes, et il enseignait

1. Voir ci-dessus, p. LXXVIII.
2. Voir par exemple V. de Callataÿ, *Atlas de la lune* (1962), p. 17 sq.
3. Cf. *J. Kepleri astronomi opera omnia*, éd. Ch. Frisch, vol. 3, 1re partie (Francfort, 1870). A la page 113, il est spécialement question des éclipses lunaires.
4. H. Görgemanns, *Unters. zu Plut. Dialog De facie*, p. 13, note 4.

que tout philosophe doit être d'abord un savant, même si la formule célèbre « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » n'était pas inscrite au fronton de l'Académie[1]. Pourtant il ne se privait guère de faire appel aux traditions populaires, ou orphiques, ou pythagoriciennes en assumant le « beau risque »[2] de dépasser les limites où atteint la dialectique pour dessiner par des images la place et le destin de l'homme dans l'univers.

Plutarque fit de même en associant étroitement science et intuition, rationnel et irrationnel, calculs savants et traditions religieuses. Sans doute espérait-il être lui-même une de ces âmes qui, après avoir laissé leur corps sur la terre et être arrivées en volant sur la lune, goûtent alors la joie de la victoire et, parce que, dans leur vie terrestre, elles ont su « équilibrer harmonieusement par la raison l'élément déraisonnable et affectif, reçoivent la couronne de la stabilité des ailes »[3].

Le dialogue *Sur les délais de la justice divine*, Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων (548 A-568 A)[4] est probablement le sommet de l'œuvre « théologique » de Plutarque. Joseph de Maistre, pour des raisons qui lui

1. Voir ci-dessus, p. LXX.
2. Voir Jacqueline Salviat, *Rev. Ét. Gr.*, 78, 1965, p. 23-39 : Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, *Risque et mythe dans le Phédon.*
3. *De facie*, 943 D. Ces mots στεφάνοις πτερῶν εὐσταθείας ne sont pas clairs. Doit-on, comme H. Cherniss, dans son édition de la collection Loeb, p. 203, faire dépendre εὐσταθείας de πτερῶν, de manière à comprendre « crowned with wreaths of feathers called wreaths of steadfastness », ou faut-il, comme G. Méautis, *Le mythe de Timarque*, *Rev. Ét. Anc.*, 52, 1950, p. 207 sq., considérer εὐσταθείας comme gouvernant πτερῶν. C'est à ce second parti que je me range, les dictionnaires, notamment le Liddell-Scott, donnant des exemples de la construction du mot εὐστάθεια avec un génitif. P. Raingeard traduisait : « le front ceint de couronnes dites « du vol équilibré ». »
4. Voir la traduction de Georges Méautis, Lausanne, 1935, qui est précédée d'une importante étude, et l'édition d'Yvonne Vernière, *Œuvres morales*, C. U. F., tome VII², p. 87-172. On peut lire aussi l'article de Guy Soury, *Rev. Ét. Gr.*, 58, 1945, p. 163-179 : *Le problème de la Providence et le « De sera numinis vindicta » de Plutarque.*

étaient particulières, le considérait comme « le chef-d'œuvre de la morale et de la philosophie antiques »[1]. Georges Méautis a écrit[2] avec plus de mesure et de justesse : « Œuvre d'une âme religieuse et grave, le *De sera...* frappe surtout par son ton de conviction passionné, par tout ce qu'il nous révèle sur le caractère et le génie de Plutarque, il est le testament religieux de l'Antiquité, il exprime l'idéal le plus élevé qu'ait rêvé la race hellénique. »

Bien que ce dialogue ne soit pas rangé parmi les traités « pythiques », il a lui aussi pour cadre Delphes : « Le *De sera...* a comme arrière-plan les rochers abrupts des Phédriades, le temple d'Apollon, l'atmosphère d'un lieu sacré. C'est sous l'égide du dieu que Plutarque place la discussion, c'est lui qu'il prend à témoin de l'immortalité de l'âme (17, 560 C-E). Non seulement ce dialogue se prononce à Delphes, mais Plutarque lui-même s'y met en scène avec son frère Timon et son beau-fils[3] Patrocléas ; c'est donc que l'œuvre exprime réellement la pensée de l'auteur, qu'il s'y est mis tout entier, avec toute la ferveur de sa conviction religieuse »[4]. Un ami de Plutarque, Olympichos, tient le quatrième rôle[5].

Tout au début, un Épicurien anonyme, dont les propos ne sont pas rapportés, vient de quitter ces quatre personnages après avoir lancé contre la Providence de violentes et graves accusations, déclarant notamment que, si elle existait, elle ne laisserait pas tant de crimes si longtemps impunis[6]. Patrocléas et Olympichos reconnaissent qu'un châtiment tardif n'est d'aucune utilité, et risque même d'être mis sur le compte du hasard plutôt que sur celui des dieux.

1. Voir G. Méautis, *op. cit.*, p. 22-27.
2. G. Méautis, *op. cit.*, p. 55.
3. Ὁ γαμβρός est un terme de sens très imprécis : voir Y. Vernière, dans la Notice de son édition, p. 97.
4. G. Méautis, *op. cit.*, p. 37.
5. Il apparaît aussi *Quaest. Conv.*, 654 B.
6. Voir ci-dessus, p. CXLVIII.

Plutarque prend alors la parole (4, 549 E) : « Commençons d'abord par le commencement, en revenant au foyer de nos traditions, pour nous souvenir de la circonspection des philosophes de l'Académie envers la divinité, et nous nous garderons de parler de ces questions comme si vraiment nous les connaissions. » Puis il dit (5, 550 C-D) : « Selon Platon, Dieu, s'offrant à nos yeux comme le modèle de toute beauté, présente à ceux qui sont capables de le suivre la vertu humaine comme une sorte d'assimilation à lui-même... L'homme ne peut jouir plus pleinement de Dieu qu'en s'établissant dans la vertu par la poursuite et l'imitation du Beau et du Bien qui sont en lui. Voilà pourquoi la justice divine n'atteint les méchants que lentement et à loisir, non qu'elle craigne, en punissant vite, de se tromper et d'avoir à s'en repentir, mais pour nous délivrer de la férocité et de l'impétuosité que nous mettons nous-mêmes à châtier autrui, et pour nous apprendre à ne pas le faire sous le coup de la colère. »

Ce thème est longuement développé, puis, au chapitre 12 (556 D sqq.), Timon soulève la dernière, et sans doute la plus grave des objections à la foi dans la Providence : est-il juste que Dieu fasse retomber les fautes des parents sur les enfants? La réponse de Plutarque provoque une interruption d'Olympichos (17, 560 A sqq.) : « Tu me sembles, dit-il, appuyer ton argumentation sur une grande hypothèse : la survivance de l'âme. »

A quoi Plutarque va répondre : « Dieu paraîtrait bien mesquin et occupé de futilités, pour faire un tel cas de nous, si nous n'avons en nous rien de divin, rien qui, d'une manière quelconque, lui ressemble, rien de solide ni de durable, et si, tout pareils à des feuilles, comme dit Homère[1], nous nous flétrissons et périssons

1. *Iliade*, 6, v. 146-149 : « Sur terre les humains passent comme les feuilles : si le vent fait tomber les unes sur le sol, la forêt vigoureuse, au retour du printemps, en fait pousser bien d'autres : chez les hommes ainsi les générations l'une à l'autre succèdent. »

tout entiers en peu de temps. Comme les femmes qui nourrissent et soignent dans des pots les « jardins d'Adonis »[1], Dieu aurait donc semé des âmes éphémères dans une chair tendre où la vie ne saurait jeter de fortes racines, des âmes destinées à s'éteindre bien vite à la première occasion? Si tu veux, laisse de côté les autres dieux, et considère seulement notre dieu, celui d'ici. S'il savait que les âmes des morts périssent dès qu'elles s'échappent des corps comme une vapeur ou une fumée, crois-tu qu'il prescrirait tant de cérémonies pour apaiser les défunts et réclamerait pour eux de grands honneurs et de grands hommages? Ce serait là tromper et abuser la confiance de ses fidèles. »

« C'est donc un seul et même argument qui fonde la Providence divine et la survie de l'âme humaine, et il est impossible d'abandonner l'une de ces deux croyances sans détruire l'autre. Or, si l'âme subsiste après la mort, il est encore plus probable qu'elle reçoit punitions ou récompenses. En effet, elle qui combat comme un athlète durant la vie, une fois la lutte terminée, doit obtenir ce qu'elle a mérité... Je connais à ce sujet un récit que l'on m'a fait récemment, mais je crains qu'il ne vous paraisse une fable; or je ne veux employer que des arguments vraisemblables » (18, 560 F-561 B).

Ce récit occupera toute la fin de l'ouvrage (22-23, 563 B-568 A). C'est le mythe de Thespésios, celui qui, à mon avis, entre les trois grands mythes de Plutarque, est le plus remarquable.

Ce Thespésios est un débauché et un criminel, à qui les dieux accordent de visiter le séjour mystérieux de l'au-delà, pour lui montrer la destinée des âmes, les punitions des méchants et les récompenses des bons, afin de l'amener à changer de conduite.

1. En juin, les femmes adoratrices d'Adonis semaient des plantes à croissance rapide qui germaient en quelques jours et périssaient aussi vite; on les emportait avec les statuettes d'Adonis mort, dont elles symbolisaient la vie éphémère.

Les premières visions de Théspésios ressemblent assez à celles de Timarque[1], et il est, comme celui-ci, accompagné d'un guide, qui est d'ailleurs l'un de ses parents défunts. « Vois, lui dit-il, ces couleurs bigarrées et si variées des âmes. La teinte sombre et sale est l'enduit de la mesquinerie et de la cupidité ; le rouge du sang et de la flamme, celui de la cruauté et de la méchanceté. Là où règne le vert pâle, l'attachement aux voluptés n'a été extirpé qu'avec peine. La malveillance et l'envie produisent ce violet malsain, comme les seiches secrètent leur encre » (26, 565 B-C).

Puis Thespésios est invité par son guide à regarder « un grand cratère où se mélangent des courants blanc, pourpre et diapré, sous la surveillance de trois démons disposés en triangle. Orphée s'était avancé jusque-là lorsqu'il était venu chercher aux enfers l'âme de sa femme Eurydice, et, par défaut de mémoire, il avait transmis aux hommes une opinion fausse en affirmant que, pour les dieux, l'oracle d'Apollon et celui de la Nuit étaient communs. Et pourtant Apollon n'a rien de commun avec la Nuit. C'est l'oracle de la Lune et celui de la Nuit qui sont communs, car c'est de ce cratère que les Songes, mêlant la tromperie et la confusion au simple et au vrai, se répandent ensuite parmi les hommes. Quant à l'oracle d'Apollon, continua le guide, tu ne le vois pas, et tu ne peux pas le voir. En effet, placé plus haut, il n'a rien de matériel. En même temps, il s'efforçait, en le conduisant, de lui montrer la lumière du trépied, appuyée, comme il disait, sur le Parnasse, à travers le sein de Thémis[2]. Malgré son grand désir, Thespésios, ébloui par l'éclat trop vif de cette lumière, ne vit rien, mais il entendit en passant une voix aiguë de femme parlant en vers et lui annonçant, à ce qu'il

1. Voir ci-dessus, p. CLXXXI-CLXXXII.

2. La Pythie, dans sa prière au début des *Euménides* d'Eschyle, dit que Thémis, après Gaïa (la Terre) et avant Apollon, occupa le siège prophétique de Delphes.

lui sembla, la date à laquelle il devait mourir. Le démon lui dit que c'était la voix de la Sibylle : c'est sur la face de la lune, où elle est emportée, qu'elle chante ses prophéties sur l'avenir » (28-29, 566 A-D).

Voilà un étrange récit, qui s'éclaire pourtant dès que l'on a compris qu'il s'agit d'affirmer la supériorité de la divination apollinienne de Delphes sur toute autre forme de mantique, et notamment sur l'oniromancie (divination par les songes)[1]. Un ouvrage intitulé *Descente aux enfers*, qui narrait les aventures d'Orphée à la recherche d'Eurydice, contenait l'affirmation que l'oracle d'Apollon n'est autre que celui de la Nuit. Or, pour Plutarque, Apollon est, indissolublement, le dieu du soleil et de la lumière intellectuelle, à savoir de la vérité. Il veut donc nous faire entendre qu'Orphée s'est trompé, parce qu'il n'a vu qu'un aspect, et un aspect inférieur, de la divination, qu'il a confondu avec la mantique apollinienne, à savoir la mantique « lunaire » des Sibylles et celle qui s'appuie sur les songes qu'apporte la nuit. Cette divination est mêlée de vrai et de faux, ce que Plutarque symbolise par l'image du grand cratère où se mélangent des courants de provenances et de couleurs diverses. L'âme de Thespésios, être coupable et méchant, peut apercevoir ce cratère où s'élabore une mantique « de seconde zone », mais la divination apollinienne reste pour lui inaccessible ; elle est trop haute et trop pure ; c'est comme une colonne de lumière éblouissante qui émane du dieu suprême et éclaire le trépied ; il ne peut en soutenir la vue, elle l'aveugle[2].

Enfin ce mythe s'achève par la description des supplices

1. L'oniromancie fut peut-être pratiquée au sanctuaire de Delphes (cf. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 1259 sqq.), mais elle n'y fut jamais considérée que comme une méthode « hétérodoxe », selon P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, p. 38.

2. Pour tout ceci, voir G. Méautis dans les *Mélanges O. Navarre* (1935), p. 305-311 : *L'apologétique de Delphes dans un traité de Plutarque.*

affreux que subissent les damnés, parmi lesquels Thespésios a la douleur de reconnaître son propre père. Là, l'imagination de Plutarque se montre fertile en horreurs. On lit, 32, 567 E-568 A : « L'âme de Néron lui apparut soudain, déjà durement traitée et transpercée de clous ardents. Les ouvriers la tenaient entre leurs mains pour lui donner l'aspect, sous lequel elle devait revivre, d'une vipère indienne[1], qui, en naissant, dévore sa mère[2]. Mais, dit Thespésios, une grande lumière brilla soudain, et il en sortit une voix, qui prescrivit de changer cette âme en une autre espèce plus douce et d'en faire l'une de ces bêtes qui chantent auprès des marais et des lacs[3], car, ajoutait la voix, Néron avait expié les crimes qu'il avait commis, et les dieux lui devaient quelque faveur, puisqu'il avait donné la liberté au peuple le meilleur et le plus cher à la divinité qui fût dans son empire[4] ».

L' « apologétique » de Delphes, d'Apollon Pythien et de son oracle, n'apparaît donc que par endroits dans le dialogue *Sur les délais de la justice divine*. Elle constitue en revanche le sujet même des dialogues « pythiques » *Sur la disparition des oracles*, Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων (409 E-438 B), et *Sur les oracles de la Pythie*, dont le véritable titre est : *Pourquoi la Pythie ne rend plus aujourd'hui ses oracles en vers*, Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν (394 D-409 D).

Le premier de ces ouvrages, comme l'indique son titre, se propose de rechercher pourquoi tant d'oracles, autrefois florissants, sont devenus muets au temps de Plu-

1. Texte résultant d'une correction, d'ailleurs incertaine. Les manuscrits portent : Πινδαρικῆς ἐχίδνης.

2. Néron avait fait périr sa mère Agrippine.

3. Sans doute une grenouille. Néron prétendait avoir un grand talent de chanteur et de musicien.

4. A savoir : aux Grecs. Néron avait proclamé la Grèce libre et lui avait accordé l'immunité financière à Corinthe en 67 : voir M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, 1, p. 165-185, et R. Flacelière, *L'Ant. Class.*, 32, 1963, p. 28-47 : *Rome et ses empereurs vus par Plutarque*, spécialement p. 38-40.

tarque. Cette question est envisagée sur le plan philosophique, et c'est le principe même de la divination « intuitive » qui s'y trouve étudié. En effet, pour savoir comment meurent les oracles, il faut se demander d'abord comment ils naissent et existent, en un mot quel est le principe de l'inspiration prophétique. Deux explications sont envisagées successivement : celle qui attribue la cause de la divination aux démons, et celle qui l'attribue au fluide appelé πνεῦμα.

« D'après une tradition mythologique, Terentius Priscus[1], des aigles ou des cygnes, partis des extrémités de la terre pour en atteindre le centre, se rencontrèrent à Pythô, auprès de ce qu'on appelle l' « omphalos »[2]... Or, peu de temps avant la célébration de la fête pythique célébrée de nos jours sous Callistrate[3], deux hommes divins, venus des extrémités opposées de la terre, se rencontrèrent par hasard à Delphes : c'étaient Démétrios, le grammairien, qui rentrait de Grande-Bretagne à Tarse, sa patrie, et le Lacédémonien Cléombrote. Celui-ci avait voyagé longtemps en Égypte et dans le pays des Troglodytes, puis navigué très avant dans la mer Érythrée[4], non pas pour faire du commerce, mais en curieux et pour s'instruire. Il avait d'ailleurs une fortune suffi-

1. Sur ce Romain, protecteur et ami du poète latin Martial, voir C. P. Jones, *Plut. and Rome*, p. 60.

2. L' « omphalos », c'est le nombril de la terre. D'après la légende évoquée ici, Zeus avait fait partir deux aigles, l'un de l'Est, l'autre de l'Ouest, pour déterminer le centre du disque terrestre, et ces aigles se seraient rencontrés à Delphes. Le cygne est l'oiseau sacré d'Apollon, comme l'aigle est celui de Zeus.

3. Le Delphien Callistrate organisa et présida cette fête à titre d'épimélète des Amphictyons (charge qu'exerça Plutarque lui-même) à une date que nous ignorons. Ce Callistrate, fils de Léon et ami de Plutarque, était surnommé « le sophiste ». Il apparaît souvent dans les *Moralia*, surtout dans les *Quaest. Conv.*, par exemple en 667 D. Voir à son sujet F. Fuhrmann, édition des livres IV-VI des *Propos de table* dans la C. U. F., IX², p. 5-6.

4. Les Troglodytes, « habitants des cavernes », vivaient sur la côte du golfe Arabique, c'est-à-dire de la mer Rouge. La mer Érythrée des anciens comprenait à la fois la mer Rouge, le golfe persique et le golfe d'Oman.

sante et, jugeant peu digne d'intérêt d'amasser des biens au-delà du nécessaire, il employait ses loisirs à l'étude de l'histoire[1] : celle-ci, pensait-il, fournit des matériaux à la philosophie, dont le couronnement, selon ses propres expressions, est la théologie »[2] (1-2, 409 E-410 C).

Le groupe formé de Plutarque, de son frère Lamprias, de leurs amis et des deux étrangers qui viennent d'être présentés, monte, en devisant, du temple d'Apollon à la Leschè de Cnide qui se trouvait dans la partie supérieure du sanctuaire d'Apollon, adossée au mur nord du « téménos »[3]. Là on s'assied, non sans un échange de propos assez vifs entre les arrivants et ceux qui déjà occupaient la Leschè. Cette sorte d' « ouverture » animée, avant l'examen du problème proposé, est assez fréquente dans les dialogues de Plutarque. Ici, c'est Didyme le Cynique, surnommé Planétiade (le Vagabond), qui en fait les frais : après une violente diatribe, il prend le large. La discussion peut alors commencer entre gens courtois.

Dès le chapitre 10, en 414 E, Cléombrote expose son opinion selon laquelle les oracles doivent leur existence à l'activité des démons, et leur mort à la disparition de ceux-ci quand elle se produit, car les démons ne sont pas immortels. Nous retrouvons donc ici la démonologie, qui paraît essentielle à Plutarque dans la mesure surtout où elle permet de décharger les dieux de fables indignes de leur majesté. On lit en 15, 417 E : « Tout ce qui est raconté et chanté dans les hymnes et dans les mythes,

1. L'ἱστορία (littéralement « recherche, enquête savante, exploration ») comprend à la fois la géographie et ce que nous appelons l'histoire. Voir ci-dessus, p. LXIX.

2. Voir ci-dessus, p. CLXI.

3. Voir le plan du sanctuaire d'Apollon qui se trouve à la fin de mon édition des *Dialogues pythiques* dans la C. U. F., tome VI des *Œuvres morales*. Une *leschè* est une sorte de « club », un édifice servant de lieu de réunion et de repos. Sur la Leschè de Cnide à Delphes, voir J. Pouilloux, *Fouilles de Delphes*, 2 : *La région nord du sanctuaire*, p. 120-139.

d'une part les rapts commis par les dieux, d'autre part leurs courses errantes et cachées, leurs séjours en exil et en servitude, tout cela n'est pas le fait des dieux ; ce sont des épreuves et des aventures arrivées aux démons... C'est à tort qu'Eschyle a dit : « Apollon, le dieu saint qui fut banni du ciel... »[1], et de même l'Admète de Sophocle : « Et mon coq l'envoyait en personne à la meule »[2]. Mais ceux qui s'écartent le plus de la vérité, ce sont les théologues[3] de Delphes, lorsqu'ils pensent qu'autrefois le dieu livra bataille ici à un serpent pour la possession de l'oracle... »

Pour prouver que les démons, s'ils vivent très longtemps, finissent par mourir, intervient l'histoire de l'annonce de la mort du grand Pan, en 17, 419 A-E. Elle est trop connue pour que je la reproduise ici[4]. Je ferai seulement remarquer que Plutarque lui a donné toutes les marques d'une authenticité indéniable au début et à la fin. C'est Philippe, l'historien (ὁ συγγραφεύς), qui parle. On lit au début : « Quant à la mort des êtres de cette sorte, voici ce que j'ai entendu dire à un homme qui n'était ni un sot, ni un hâbleur. Le rhéteur Émilien, dont certains d'entre vous ont suivi les leçons, avait pour père Épithersès, mon compatriote et mon professeur de lettres. Celui-ci racontait... », — et à la fin : « Comme cette scène avait eu un grand nombre de témoins, le bruit s'en répandit bientôt à Rome, et Thamous (le pilote égyptien du navire) fut mandé par l'empereur Tibère, qui ajouta foi à son récit, au point de s'informer et de faire faire des recherches au sujet de ce Pan... Et Philippe vit son récit confirmé par plusieurs des assistants, qui l'avaient entendu raconter à Émilien dans sa vieillesse. »

1. Eschyle, *Suppliantes*, v. 214.
2. Fragment de Sophocle, 851 Radt (767 Nauck).
3. Voir ci-dessus, p. CLXI, note 3.
4. Parmi les exégèses proposées et qui sont, comme on sait, nombreuses, signalons celle de Jean Hani, *Actes du VIII*e *Congrès de l'Association G. Budé* (1968), p. 511-519.

En revanche, ce que dit ensuite Cléombrote au sujet de la visite qu'il aurait faite à un barbare inspiré sur les bords de la mer Érythrée a toutes les apparences de la fiction (21-23, 420 F-422 E), d'autant plus que le nombre de cent quatre-vingt-trois mondes indiqué par ce barbare se trouvait déjà chez le Pythagoricien Pétron d'Himère.

Puis on lit une longue digression sur la pluralité des mondes, et c'est seulement en 38, 431 A, que les interlocuteurs reviennent enfin au sujet, et qu'il va être dès lors surtout question de la divination apollinienne à Delphes, expliquée par le *pneuma* que gouvernent les démons. Plutarque mentionne alors à plusieurs reprises les pratiques de la divination delphique, notamment celle de la chèvre, animal du sacrifice, que l'on éprouve en l'aspergeant d'eau froide. On croyait que la Pythie était mise en état d'inspiration prophétique par le fluide sorti des entrailles de la terre, le *pneuma*, lorsqu'elle était assise sur le trépied. Il s'agit donc là d'une explication du phénomène mantique par l'action d'un agent physique, matériel, qui éveille et excite une faculté naturelle de l'âme. Celle-ci « rendue alors échauffée et brûlante repousse loin d'elle cette réserve » qui s'opposait à l' « enthousiasme », c'est-à-dire à la possession divine (40, 432 F). Mais ce *pneuma* peut être parfois trop violent et néfaste, lorsque le dieu n'est pas disposé à rendre ses oracles, et c'est ainsi qu'une Pythie, nous dit Plutarque, est morte après avoir été prise d'un grave malaise dans l'*adyton*, le « saint des saints » du local prophétique à l'intérieur du temple d'Apollon (51, 438 A-B)[1]. Cependant, si le *pneuma* est la cause seconde de la divination, le dieu en demeure la cause première, puisque le *pneuma* dépend de lui, soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire des démons qu'il délègue à ce soin.

1. Voir Jean Bayet, *Mélanges F. Grat*, 1 (1946), p. 53-76 : *La mort de la Pythie.*

Ce dialogue a surtout un caractère philosophique : Aristote y est invoqué pour la théorie du fluide, et Platon pour la démonologie et pour la théorie des deux sortes de causes. Je crois qu'il correspond à un moment de la pensée de Plutarque où celui-ci, récemment devenu prêtre d'Apollon, essayait de concilier foi et raison, les croyances et pratiques delphiques avec l'enseignement des philosophes, sans être encore parvenu à une synthèse qui le satisfît pleinement. D'ailleurs, l'ouvrage s'achève, en 52, 438 D, par le vœu de pouvoir examiner à nouveau ces difficiles problèmes, que l'auteur n'a donc pas conscience d'avoir véritablement résolus.

Bien différent est le ton du dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, qui date certainement des toutes dernières années de la vie de Plutarque. Là, il n'est pratiquement plus question des démons, ni du *pneuma*. C'est l'explication purement théologique qui succède aux tentatives d'explication philosophique. L'évolution me paraît incontestable [1].

J'ai eu déjà à plusieurs reprises l'occasion de citer des passages de cette œuvre si riche [2].

Après un court dialogue introductif, alors que les interlocuteurs de l'ouvrage *Sur la disparition des oracles* montaient du temple d'Apollon, dans la région septentrionale du sanctuaire, jusqu'à la Leschè de Cnide, ici le groupe qui entoure le jeune Diogénianos visite la partie méridionale du sanctuaire, de l'entrée jusqu'au temple du Pythien. Ces personnages montent donc la Voie sacrée sous la conduite de guides bavards, qui, à propos des monuments rencontrés, citent de nombreux oracles.

Or ces oracles, versifiés ou parfois en prose, sont souvent d'une facture médiocre. Apollon, qui inspire la

1. Voir mon article de la *Rev. Ét. Gr.*, 56, 1943, p. 1-40 : *Plutarque et la Pythie.*

2. Ci-dessus, p. LI-LIII et p. LXI-LXIII.

Pythie, serait-il donc moins bon poète qu'Homère et Hésiode, lui, le dieu qui dirige le chœur des Muses? L'épicurien Boéthos tire argument de cette médiocrité des oracles pour nier que le dieu en soit l'auteur et pour refuser tout crédit à la divination (5, 396 B-F). La discussion ne va donc pas se limiter à la question de savoir pourquoi la Pythie rend ses oracles en prose, et non plus, comme autrefois, en vers, mais s'étendre à ce problème plus vaste : les oracles sont-ils, ou non, véridiques?

Le Stoïcien Sarapion, ami de Plutarque[1], prend avec fougue la défense du dieu-prophète et accuse le goût littéraire de ses contemporains, qu'il déclare perverti (6, 396 F-397 B). Alors Théon, porte-parole de l'auteur, met les choses au point en exposant sa théorie de l'inspiration prophétique : le dieu ne fournit à la Pythie qu'une vision de la vérité et de l'avenir ; les mots qu'elle utilise (elle, ou les « prophètes » qui l'assistent et rédigent les réponses oraculaires) sont des mots humains[2] : « Le dieu d'ici se sert de la Pythie pour faire parvenir sa pensée à nos oreilles de la même façon que la lumière du soleil[3], pendant la nuit, doit se réfléchir sur la lune pour atteindre nos yeux : ce qu'il montre et manifeste, ce sont bien ses propres conceptions, mais adultérées par leur passage à travers une âme et un corps humains » (21, 404 D-E).

La forme des oracles suit donc les lois de l'évolution

1. Voir ci-dessus, p. XXII-XXIII.

2. Cette position peut paraître annoncer en quelque manière les idées de certains exégètes chrétiens sur l'inspiration de la Bible, et notamment des livres prophétiques, selon la théorie des « genres littéraires ». — La nature exacte des « prophètes » delphiques est difficile à définir : P. Amandry, Parke et Wormell et d'autres les identifient aux prêtres. G. Roux, *Delphes*, p. 58-59, en fait des fonctionnaires subalternes : Ion, qui est un esclave du dieu, serait prophète. M. Cuvigny pense que l'identification des prophètes aux prêtres semble confirmée par Épictète, 2, 20, 27, et par Plutarque lui-même, *Quaest. conv.*, 717 D.

3. Le soleil était souvent identifié à Phoebos-Apollon, croyance pour laquelle Plutarque montre de l'indulgence, encore qu'il maintienne fermement la distinction platonicienne : le soleil appartient au domaine de la matière, Apollon à celui de l'esprit.

générale qui a fait passer beaucoup de genres littéraires de la poésie à la prose (l'histoire et la philosophie s'exprimèrent d'abord en vers), mais cela ne doit aucunement diminuer la foi dans la véracité des oracles, puisque c'est Apollon lui-même qui inspire directement sa prophétesse, sans intermédiaires, sans agent matériel non plus, en illuminant son esprit par le phénomène de l' « enthousiasme », bien qu'il ne lui dicte pas des réponses toutes faites (21-27, 404 B-408 B).

Et la meilleure preuve de la véracité des oracles, c'est la renaissance de Delphes, que Diogénianos et ses amis peuvent contempler de leurs yeux (28-29, 408 B-409 C)[1]. « Cependant, de même qu'autrefois l'on reprochait aux oracles leur ambiguïté et leur obscurité, voici que maintenant certaines gens dénoncent en eux une trop grande clarté ! C'est un état d'esprit tout à fait puéril et sot : les enfants, en voyant des arcs-en-ciel, des halos, des comètes, éprouvent plus de plaisir et de joie qu'à voir le soleil et la lune, et ces gens, de même, regrettent les énigmes, les allégories, les métaphores de l'oracle, qui n'étaient que des réactions appropriées à la nature de nos esprits mortels et avides d'images ; puis, s'ils ne parviennent pas à connaître suffisamment la cause du changement, ils s'éloignent du dieu et s'en prennent à lui, au lieu de s'en prendre à nous et à eux-mêmes, comme étant incapables d'atteindre par le raisonnement la pensée du dieu » (30, 409 C-D).

Telle est la fin de ce dialogue, qui affirme hautement la foi du prêtre d'Apollon, en des pages que je considère, pour ma part, comme le testament delphique de Plutarque.

1. Voir le passage cité ci-dessus, p. LI-LII.

6. L'ÉCRIVAIN

> Je pense que, si tu souhaites recevoir ces pages, ce n'est pas pour le plaisir de lire une œuvre qui prétende au beau style (*Sur la tranquillité de l'âme*, 1, 464 F).

Il nous reste à examiner chez Plutarque ce qui subsiste des deux premiers degrés de cette sorte de *cursus*, constitué à l'époque hellénistique, de l'ἐγκύκλιος παιδεία[1], à savoir la grammaire et la rhétorique.

Plutarque fut professeur de philosophie et écrivain. Comme philosophe, il n'est pas un créateur de système et ne saurait être égalé à Platon, dont la pensée a sans cesse dominé la sienne. Comme écrivain, il n'est pas non plus au niveau du génie de son maître, qu'il a beaucoup imité, mais de façon souvent très personnelle et très neuve. La Grèce antique a produit d'innombrables prosateurs de qualité ; Plutarque, en dépit (ou à cause) de son indifférence au « beau style », n'est pas le moindre.

Daniel Babut a parlé de « sa personnalité de philosophe et d'écrivain, si souvent méconnue »[2]. N'est-il pas normal, après tout, que Plutarque ait été traité de haut par des critiques qui n'avaient pas pris le temps de le lire de près, et se contentèrent de parcourir quelques pages avant de porter un jugement sévère ? Il est vrai que l'on trouve ici ou là dans son œuvre un peu de fatras[3]. Même dans le chapitre, pourtant honorable, de Maurice Croiset qui lui est consacré[4], je regrette

1. Voir ci-dessus, p. LVII.
2. D. Babut, *Plut. et le Stoïcisme*, p. 534. J'ai cité ce texte ci-dessus, p. CLX.
3. *Farrago*, dit K. Ziegler, qui pourtant est l'un des philologues qui ont le mieux servi et aimé Plutarque.
4. Dans l'*Histoire de la littérature grecque* d'Alfred et Maurice Croiset, tome 5, p. 484-538. Voir pourtant ci-dessous, p. CCXXII, note 1.

l'insistance mise sur les prétendues « limites » de Plutarque qui auraient fait de lui un médiocre observateur ; je crois au contraire que peu de moralistes ont su voir et décrire avec autant de finesse les travers et les ridicules des hommes. De nombreux philologues allemands, qui ont fait école même en Amérique[1], l'ont considéré comme un simple compilateur, tout juste capable de recopier des œuvres antérieures en les démarquant[2]. Mais ce qui surtout me déplaît, c'est d'entendre parler du « bonhomme Plutarque », comme s'il s'agissait d'un brave homme intellectuellement un peu demeuré.

Commençons donc par l'humble grammaire qui pourtant « sait régenter jusqu'aux rois ».

Plutarque, visiblement, s'est passionné pour de nombreuses questions grammaticales. Il avait dû avoir dans son enfance un excellent γραμματικός[3]. Et il n'a pas cessé ensuite de réfléchir sur le sujet. Dans ses ouvrages il met en scène de nombreux grammairiens dont il rapporte les opinions[4]. Je n'en citerai qu'un : Démétrios

1. Je pense à Alfred Gudeman, *The sources of Plutarch's Life of Cicero* (Philadelphie, Publications de Pennsylvanie, 1902), ouvrage qui a eu pourtant l'honneur d'être reproduit en « édition anastatique » en 1971.

2. Eduard Meyer et K. Julius Beloch ont été les principaux responsables de cette *Quellenforschung* dévoyée. La palme revient au second, qui a écrit dans sa *Griech. Gesch.*², 1, 1, p. 34 : « Plutarque manquait de toute capacité en tant qu'historien ; ses biographies donnent l'illusion d'être très savantes et fourmillent d'une masse de citations, mais ce sont là en général des plumes d'emprunt (*geborgte Federn*). » Et pourtant je considère Beloch comme un excellent historien. Voir mon rapport dans les *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé*, p. 491-499 : *La méthode historique de Plutarque.* D'ailleurs Plutarque n'a jamais prétendu être un historien : voir la *Vie d'Alexandre*, 1, 2.

3. Cf. H.-I. Marrou, *Hist. de l'éduc. dans l'Ant.*², p. 243 : « A l'instituteur primaire, γραμματιστής, succède le « grammairien », γραμματικός, et à celui-ci le rhéteur, σοφιστής ou ῥήτωρ. »

4. Cf. K. Ziegler, col. 696, qui cite Apollophanès, Démétrios, Hylas, Marcus, Modestus (?), Protogène, Théon, Zopyrion.

de Tarse, ὁ γραμματικός, dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*[1].

Plutarque s'est intéressé spécialement aux poètes et a composé des ouvrages sur plusieurs d'entre eux : Homère, Hésiode et Aratos, l'auteur des *Phénomènes*[2]. Ce que nous avons dit plus haut, d'après D. Babut, des devoirs religieux de l'homme provient du *Commentaire des Travaux et Jours*[3].

La dixième des *Questions platoniciennes*, en 1009 B-1011 E[4], commence ainsi : « Pourquoi Platon a-t-il dit que le langage est formé de noms et de verbes (ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων)[5]? Car il semble alors que toutes les parties du discours autres que celles-là ne soient rien. Et pourtant Homère, comme pour s'amuser, les a réunies en un seul vers (*Iliade*, 1, v. 185) :

αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδέ, τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐὺ εἰδῇς.

On y trouve un pronom (ἀντωνυμία : αὐτὸς), un participe (μετοχή : ἰὼν), un nom (ὄνομα : γέρας), un verbe (ῥῆμα : εἰδῇς), une préposition (πρόθεσις : δέ postposé qui équivaut ici à εἰς), un article (ἄρθρον : τὸ), une conjonction (σύνδεσμος : ὄφρα) et un adverbe (ἐπίρρημα : ἐὺ) »[6].

Plutarque tente ensuite de justifier Platon. Il écrit

1. *De def. orac.*, 410 A. Dans la suite de ce dialogue, Démétrios, comme il convient à un grammairien, cite et commente fréquemment des textes poétiques.

2. Le traité *De vita et poesi Homeri* (tome VII des *Moralia* de la première édition Teubner, celle de Bernardakis, p. 329-462) est généralement considéré comme apocryphe ; je le crois, pour ma part, tout à fait digne de Plutarque. Quant aux fragments conservés des Commentaires sur Hésiode et Aratos, voir, dans la seconde édition Teubner des *Moralia*, le tome VII, p. 23-71 et 17-21 (F. H. Sandbach).

3. Voir ci-dessus, p. CLXV sqq.

4. Voir la bibliographie donnée dans les *Plutarch's Moralia* de la collection Loeb, tome XIII[1], p. 104, note *a*.

5. Voir Platon, *Sophiste*, 262 c ; *Cratyle*, 425 a et 431 b ; *Théétète*, 206 d.

6. Cela fait au total huit parties du discours, à quoi il conviendrait d'ajouter l'adjectif (ἐπίθετον), mais ce vers d'Homère n'en comporte pas.

ainsi, *ibid.*, 3, 1010 C sqq. : « On ne saurait regarder comme parties intégrantes du discours certains accessoires dont il peut souvent se passer. C'est ce que l'on voit par l'exemple de la langue latine, qui est aujourd'hui d'un usage presque universel. Elle a supprimé presque toutes les prépositions[1]. Elle ne fait absolument aucun usage de ce qu'on appelle les articles[2]. Et il ne faut pas s'en étonner, puisqu'Homère, si supérieur par la richesse de son style, n'ajoute des articles qu'à peu de noms, comme l'on met des anses à certains vases et des panaches à des casques... Le discours, si l'on supprime les conjonctions, acquiert souvent de la force en devenant plus pathétique et plus animé. » Plutarque cite ici Homère, *Iliade*, 13, v. 536 sq., et Démosthène, *Midienne*, paragraphe 72 : « C'est pourquoi la figure nommée « asyndète » est en grande faveur auprès de ceux qui composent des traités de rhétorique. »

Et voici la conclusion : « Ainsi donc, chacun de ces mots est d'une certaine utilité pour le discours, mais ils n'en sont pas des éléments indispensables ni constitutifs. Le verbe et le nom seuls forment dans toute phrase cette première combinaison d'idées vraies ou fausses, appelée par les uns « protase », « axiome » par les autres, et par Platon « langage (λόγος) ». »

Dans le traité *Sur la manière de lire les poètes*, 6, 22 C sqq., on lit : « Sans doute est-il instructif et assez intéressant de savoir que ῥιγεδανή (*Il.*, 19, v. 325) veut dire « male mort » parce que les Macédoniens appellent la mort δάνος ; de savoir que chez les Éoliens καμμονίη

1. Opinion évidemment fausse, mais enfin les Romains disaient *eo rus*, *eo Romam*.

2. Et pourtant cette langue latine, que l'on pourrait dire « inarticulée » en ce sens qu'elle ignore l'article, est capable de traits incomparables. Plutarque, à la fin de sa *Vie de Galba*, 29, 5, écrit : « Il fut un empereur intègre et digne du passé de Rome..., mais il ne laissa de regret à personne pour son gouvernement... » Tacite, *Hist.*, 1, 49, 8, écrit superbement : *omnium consensu capax imperii nisi imperasset.*

(*Il.*, 22, v. 257, et 23, v. 661) signifie victoire, à partir d'ἐπιμονή et de καρτερία ; que les Dryopes appellent les dieux πόποι (dans la locution si fréquente Ὦ πόποι). »

Plutarque s'intéressait donc aux dialectes, comme on le voit aussi dans ses *Questions grecques*, 9, 292 E : « Le mois (delphique) Βύσιος, selon l'opinion la plus répandue, c'est φύσιος, car il se place au début du printemps, alors que presque tout naît (φύεται) et croît. Mais ce n'est pas la véritable étymologie. Les Delphiens en effet n'emploient pas le *bèta* pour le *phi*, comme les Macédoniens qui disent Βίλιππον, βαλακρὸν et Βερονίκη, mais pour le *pi* ; ils prononcent βατεῖν pour πατεῖν, et βικρόν pour πικρόν. Ainsi Βύσιος est-il pour Πύσιος[1], parce que ce mois est celui où l'on interroge et consulte (πυστιῶνται καὶ πυνθάνονται) le dieu. Car c'est au mois Bysios que leur oracle a pris naissance, et le septième jour est celui de la naissance d'Apollon. Ils donnent à ce jour le nom de Πολύφθονον, non pas à cause des gâteaux (φθόϊς) que l'on y fait cuire, mais à cause des nombreuses demandes auxquelles l'oracle répond... »

J. Defradas a écrit dans son édition (1954) du *Banquet des sept sages*, p. 9 : « Le goût de Plutarque pour la grammaire, attesté par son *Commentaire sur Hésiode*, est représenté ici par l'interprétation des vers sur la mauve et l'asphodèle »[2].

Nous avons rencontré ci-dessus des étymologies, plus ou moins convaincantes, d'épiclèses d'Apollon, et du nom de la déesse Isis[3]. Platon déjà pratiquait ce jeu des étymologies fantaisistes, et Plutarque l'a imité. On n'en finirait pas de citer de tels exemples, où l'étymologie tourne parfois au jeu de mots, presque au calembour[4].

1. Voir à ce sujet G. Daux, *Rev. Ét. Gr.*, 62, 1949, p. 7 sqq.
2. *Banquet des sept sages*, 157 E, à propos du vers d'Hésiode, *Travaux*, 41.
3. Voir ci-dessus, p. CLXIX et CLXXIII.
4. Voir par exemple *Quaest. Conv.*, 647 A-648 A.

Plutarque ne dédaigne pas d'écrire dans le dialogue *Sur l'amour*, 21, 767 D : « Pour moi, la ressemblance, à une lettre près, entre στέργεσθαι-στέργειν (être aimé, aimer) et στέγειν (garder chez soi) me paraît montrer dès l'abord que la vie commune, avec le temps, incorpore à la contrainte du lien conjugal l'affection mutuelle. »

Il arrive d'ailleurs à Plutarque de se moquer tout le premier, avec humour, de recherches grammaticales qui lui paraissent excessives et ridicules. Lorsque les interlocuteurs du dialogue *Sur la disparition des oracles* arrivent à la Leschè de Cnide, Démétrios, le grammairien, s'étonne de voir ceux qui les attendent là « assis comme désœuvrés et le visage détendu ». Alors, Héracléon de Mégare prend la parole en lançant une pointe contre la profession de Démétrios : « En effet, nous ne recherchons pas lequel des deux *lambda* du verbe βάλλω disparaît au futur, ni de quels mots simples dérivent les formes χεῖρον, βέλτιον, χείριστον et βέλτιστον, car de telles questions sont sans doute de nature à tendre et à contracter le visage ! Mais il en est d'autres sur lesquelles on peut philosopher et conduire des recherches tout paisiblement, sans froncer les sourcils, sans lancer des regards sombres, sans se fâcher les uns contre les autres »[1].

Dans l'éducation des jeunes gens de l'élite, telle que la définissait l'ἐγκύκλιος παιδεία, l'étude de la rhétorique succédait à celle de la grammaire. Nous ignorons de quel rhéteur Plutarque fut l'élève, mais il est certain que ses leçons le marquèrent pour la vie, en dépit de ses protestations répétées contre la vanité de l'éloquence creuse et du « beau style », lui qui, dès sa conversion à la philosophie, « préféra les choses aux mots ».

Il est d'une grande sévérité pour les déclamations des sophistes qui, pour se faire valoir et recruter des élèves,

1. *De def. orac.*, 412 E. Les derniers mots sont une allusion à la caricature traditionnelle du philosophe : voir M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, p. 113.

« prononcent en public des éloges du vomissement, de la fièvre, et même, par Zeus ! de la marmite »[1]. Cependant les *Œuvres morales* contiennent quelques exemples de ce genre de dissertation, notamment *Quel est le plus utile de l'eau et du feu?* (955 D-959 A). Il en va de même dans les *Propos de table*, où la Question 5 du livre 6 (690 F-691 C) traite de ce grave problème : « Pour quelle raison les cailloux et les morceaux de plomb, jetés dans l'eau, rendent-ils celle-ci plus froide? »

Mais Plutarque nous a laissé aussi des exercices de rhétorique sur des thèmes plus sérieux : une dissertation *Sur la Fortune*, une autre *Sur la gloire des Athéniens* une autre *Sur la Fortune des Romains*, et deux *Sur la Fortune ou la valeur d'Alexandre*.

Le petit traité *Sur la Fortune*, Περὶ τύχης (97 C-100 A) commence par la citation d'un trimètre ïambique dont nous savons, bien que Plutarque n'en indique pas l'auteur, qu'il était du poète tragique Chérémon[2] :

Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία.

Est-ce vrai? Est-ce faux? Plutarque soutient successivement les deux opinions. D'une part, il raconte, 4, 99 B, l'anecdote selon laquelle un peintre, mécontent du tableau qu'il venait de peindre, jeta de dépit sur la toile son éponge imbibée de couleurs variées, et qui tomba de façon si merveilleuse qu'elle produisit par son empreinte ce que désirait l'artiste. D'autre part, ce n'est pas par l'effet du hasard que l'homme gouverne sa vie, l'éducation des enfants, le dressage des animaux : « Quelle masse est plus énorme que celle de l'éléphant, et plus

1. *De audiendo*, 44 E. On songe à l'*Éloge d'Hélène* d'Isocrate, où sont attaqués, au paragraphe 12, les sophistes qui, pour montrer leur virtuosité, déclamaient des éloges de la mouche ou du sel. Les habitudes des rhéteurs n'avaient donc guère changé depuis le IVe siècle avant J.-C.

2. C'est le fr. 2 Snell (*Tr. G. F.*, I) ; cf. Cicéron, *Tusculanes*, 5, 25, où Cicéron cite ce vers, qu'il avait lu dans le *Callisthène* de Théophraste : *Vitam regit fortuna, non sapientia.*

effrayante à voir? Eh bien, lui aussi est devenu pour l'homme un jouet, un spectacle de ses fêtes : on lui apprend à danser, à figurer dans les chœurs, à faire la révérence » (3, 98 E), et plus loin : « Nous apprenons aux enfants à se chausser, à se vêtir, à tenir leur pain de la main gauche et à prendre de la droite les aliments... » (5, 99 D).

Le traité qu'on appelle *Sur la gloire des Athéniens* a en réalité un titre plus long : *Les Athéniens se sont-ils illustrés davantage par la guerre ou par les choses de l'esprit?* Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι (345 C-351 B). Aux chapitres 6 et 7, à partir de 348 D, nous assistons à la confrontation de deux chœurs, celui des poètes et celui des généraux : « Voulez-vous que nous introduisions des deux parts les personnages, apportant eux-mêmes des marques, des échantillons de leur valeur respective, et que nous leur ménagions tour à tour une entrée? De ce côté donc, voyons s'avancer les poètes au son des flûtes et des lyres... », et Plutarque cite ici un passage des *Grenouilles* d'Aristophane, v. 354 sqq. : Εὐφημεῖν χρὴ..., puis il reprend : « Ils apportent tout leur attirail, leurs masques, leurs autels, leur machinerie, leurs trépieds, prix de victoire. Voici les acteurs tragiques... » Puis : « Passons maintenant aux généraux. Voyez-les arriver de l'autre côté... Troupe belliqueuse, ces nobles chefs s'avancent sur terre avec leurs phalanges, sur mer avec leurs escadres, et ils plient sous le poids des dépouilles ensanglantées, sous le poids des trophées... » Suivent ici quelques vers de Pindare, qui font pendant à ceux d'Aristophane : Κλῦθ' Ἀλαλά, Πολέμου θύγατερ... Le parallélisme est laborieux, mais parfait. Quel plus bel exemple d'amplification oratoire (αὔξησις) pourrait-on trouver?

Deux dissertations portent le même titre : *Sur la Fortune ou la valeur d'Alexandre*, Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς (326 D-345 B). La personne du jeune

conquérant a fasciné Plutarque, et on le voit bien dans la biographie qu'il lui a consacrée.

Dans le premier de ces discours, on lit en 8, 330 D : « Si le démon qui avait envoyé ici-bas l'âme d'Alexandre[1] ne s'était hâté de la rappeler à lui, une loi unique aurait régi l'humanité entière, tous les peuples auraient tourné leurs regards vers une seule et même justice, comme vers une lumière commune. Mais, en fait, toute la partie de la terre qui n'a pas vu Alexandre est restée sans soleil. »

Puis, dans la seconde dissertation, 8, 340 B sqq., Plutarque, voulant dire que, si Alexandre reçut de la Fortune son royaume de Macédoine, il ne devint conquérant que par son mérite, multiplie les interrogations de type rhétorique : « La Fortune, dit-on, fit la grandeur d'Alexandre. Comment donc, par Zeus, ne lui épargna-t-elle pas les blessures, les flots de sang, la fatigue des expéditions? Pourquoi ne fut-ce pas le hennissement d'un cheval qui le fit asseoir sur le trône de Cyrus, comme s'y était assis avant lui Darios, fils d'Hystaspe[2]? Pourquoi ne dut-il pas le sceptre aux intrigues d'une femme, comme Xerxès dut le sien aux petits soins d'Atossa pour Darios? »[3], etc...

L'ouvrage intitulé *Sur la Fortune des Romains*, Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης (316 C-326 C) est, je crois, notablement postérieur aux précédents[4]. Il commence ainsi : « Valeur et Fortune, qui en maintes occasions, ont soutenu entre elles de grands débats, engagent aujourd'hui le plus grand de tous, sur l'hégémonie des Romains : ce procès décidera de laquelle des deux cette hégémonie est l'œuvre, laquelle a engendré cette puissance si considérable. On accuse la Valeur d'être honorable, mais inutile; la Fortune d'être bonne, mais inconstante. La première,

1. Plutarque croyait à la transmigration des âmes, comme on le voit dans le mythe de Thespésios notamment : voir ci-dessus, p. CXCI-CXCIII.
2. Cf. Hérodote, 3, 84 sqq.
3. Cf. Hérodote, 7, 3.
4. Cf. R. Flacelière, *Mélanges J. Carcopino*, p. 367-375.

dit-on, impose des fatigues sans résultat ; la seconde n'accorde que des faveurs sur lesquelles on ne peut compter... »

La personnification d'Ἀρετή et de Τύχη, leur confrontation dans un procès imaginaire, puis ces antithèses d'une subtilité creuse, tout cela est bien dans la manière des rhéteurs.

La Comparaison, Σύγκρισις, par laquelle Plutarque termine chaque couple de ses *Vies parallèles*, est un procédé qui provient certainement de la rhétorique.

Il a donc conservé l'empreinte des leçons du rhéteur dans sa maturité et dans sa vieillesse. Cette persistance est facile à déceler dans plusieurs des passages que j'ai cités ci-dessus. Elle apparaît par exemple dans le traité *Sur la malignité d'Hérodote*, où Plutarque se montre un polémiste redoutable et plein de verve[1]. Il en va de même dans ses traités dirigés contre Épicuriens et Stoïciens, où pullulent ces procédés oratoires que sont l'amplification, l'antithèse, l'interrogation[2].

Et cependant Plutarque affirme n'avoir aucune prétention au beau style, à la καλλιγραφία, comme il le dit au début du traité *De la sérénité*[3].

De fait, il n'est pas un « atticiste » soucieux d'écrire comme Isocrate ou Lysias, alors que beaucoup de ses contemporains et plus tard Lucien ont souhaité le faire. Il écrit la langue commune de son temps, la κοινή, à cette différence près que son immense culture l'amène à employer de nombreux mots poétiques. Dans le seul dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, on rencontre καταθέλγω (397 A), λόχμη (397 F), ἄναυλος (406 A), σφυρήλατος (408 E), παχνόω (396 B), πυρωπόν (404 D), ἐξοίχομαι

1. Voir ci-dessus, p. LXIV-LXVI.
2. Voir ci-dessus, p. CXLII-CXLIV et CXLVIII-CL.
3. Voir ci-dessus, p. CCI, l'épigraphe du présent chapitre, et B. Weissenberg, *Die Sprache Plutarchs...*, diss. Würzburg, 1895.

(404 D), θεμιστεύω (406 B), εὐθαλής (409 A), συνηβάω (409 A).

Plutarque n'éprouve non plus aucun scrupule à former des composés nouveaux, des néologismes, à partir de verbes existants en les « surcomposant » : ainsi συνεπιθειάζω (409 C), συναναβόσκομαι (409 A), ἀντικαλλωπίζεσθαι (406 D).

L'atticiste Phrynichos lui reprochait de se servir de mots tels que δυσωπεῖσθαι et σύγκρισις dans un sens différent de celui des auteurs anciens[1].

On sait que le mode optatif était en voie de disparition dans la κοινή. Chez un Polybe par exemple, dès le IIe siècle avant J.-C., l'emploi de ce mode, s'il reste conforme à l'usage attique, est déjà beaucoup plus restreint, et « les formes relativement rares de l'optatif, celles du futur et du parfait, n'existent pour ainsi dire plus »[2]. Près de trois siècles plus tard, nous voyons Plutarque l'employer correctement, et d'une manière relativement fréquente, si bien que l'on a pu écrire : « Si nous considérons l'usage général de l'optatif chez Plutarque, nous le trouvons très varié : tous les genres d'optatif que l'on rencontre chez les classiques sont aussi employés par lui ; à cet égard, il se conforme à la grammaire de la langue classique, et non pas à celle de la langue commune »[3]. Cela n'est que relativement vrai, car, si Plutarque connaît en effet toutes les formes de l'optatif, même futur, il en use beaucoup plus fréquemment dans la proposition principale pour indiquer une possibilité ou pour atténuer une affirmation, que dans une subordonnée par concordance avec un verbe au passé.

1. Phrynichos, édition Rutherford (1881), p. 278 et 346. Voir aussi la scholie au début du traité Περὶ δυσωπίας dans la seconde édition Teubner, III, p. 346.

2. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 5e éd., p. 277.

3. A. Hein, *De optativi apud Plutarchum usu*, diss. Breslau, 1914, p. 140.

Il est donc inexact de dire sans aucune réserve que « Plutarque était étranger aux scrupules des atticistes contemporains »[1], et l'on a même remarqué que, sur certains points de détail, par exemple en ce qui concerne la liaison τε... καί, il observe des règles d'un purisme artificiel[2].

Mais cela s'explique, je crois, par le fait que Plutarque avait lu assidûment les prosateurs, autant que les poètes, attiques, et que leur langue, sans qu'il en eût même nettement conscience, influençait la sienne.

Il est un point, du moins, sur lequel il s'écarte fréquemment de l'usage attique. C'est en ce qui concerne l'emploi des négations οὐ et μή et de leurs composés. Dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, en 395 A, on lit : μηδὲν ἡμῶν φροντίσαντες, là où un auteur classique aurait certainement écrit οὐδέν. Dans le même ouvrage, en 396 A-C, les mots τῆς πυκνότητος... μὴ διδούσης sont suivis, une quinzaine de lignes plus bas, de ceux-ci : τῆς πυκνότητος οὐ διιείσης[3].

En ce qui touche à la phonétique et à la morphologie, Plutarque écrit ἐγίνωσκεν et δυεῖν, mais aussi περιττῶς μετατάττω, ἁρμόττω. Nos manuscrits donnent ἡδίονα à l'accusatif féminin singulier, mais ἡδίω au pluriel neutre. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les formes qu'employait Plutarque ont toujours pu être modifiées par les copistes selon leur usage à eux.

En ce qui concerne la question controversée de l'hiatus, il faut dire, je crois, que Plutarque avait de l'oreille et que, comme les anciens avaient l'habitude de lire à haute voix[4], et, bien sûr, d'abord ce qu'ils écrivaient eux-mêmes, il évitait autant que possible les heurts désagréables de voyelles entre la fin d'un mot et le début du suivant.

1. M. Croiset, *Hist. Litt. Gr.*, 5, p. 492.
2. K. Fuhr, *Rhein. Museum*, 33, 1878, p. 584-591.
3. Voir K. Stegmann, *Ueber den Gebrauch der Negationen bei Plutarch*, Progr. Geestemünde, 1882.
4. Le titre même du traité *De audiendis poetis* en est la preuve.

Des philologues, surtout allemands, parmi lesquels K. Ziegler, ont conclu de la rareté des hiatus dans son œuvre, qu'il les proscrivait absolument, comme Isocrate[1] ; après quoi, par esprit de système, ils ont abouti à ce cercle vicieux : éditant les œuvres de Plutarque, ils se sont efforcés d'éliminer tout hiatus par des changements apportés dans l'ordre des mots ou par des corrections plus ou moins brutales, pensant ainsi démontrer la justesse de la conviction qu'ils s'étaient formée *a priori*, à savoir que Plutarque n'a jamais admis l'hiatus. Il existe pourtant dans son texte des hiatus absolument irréductibles, qu'ils ont dû renoncer à faire disparaître.

Ces philologues n'ont pas tenu compte de plusieurs textes qui me semblent formels. Dans le traité *Sur la gloire des Athéniens*, Plutarque écrit, 8, 350 D-E, à propos d'Isocrate : « Ce n'était pas à aiguiser une épée, à armer de fer le bois d'une lance, à fourbir un casque, à prendre part à une expédition, à manier la rame qu'Isocrate avait vieilli, c'était à opposer des antithèses, à ajuster des membres de phrases bien symétriques et de chutes bien pareilles, à prendre en quelque sorte le compas et la règle pour façonner et arrondir ses périodes. Comment aurait-il pu se faire que le bruit des armes et le conflit des phalanges n'effrayassent pas un homme *qui craignait de heurter une voyelle contre une autre*, ou de risquer un membre de phrase trop court d'une syllabe ? »

Dans le traité *De la fausse honte*, 16, 534 F, on lit : « Nous voyons des gens qui ne supportent même pas dans le discours le heurt d'une voyelle contre une autre voyelle »[2].

Enfin, d'une façon plus générale, si l'on admet que l'horreur de l'hiatus fait partie d'un certain purisme attique, on peut ajouter un texte qui ne manque pas

1. G. E. Benseler, *De hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis libri duo*, Freiberg, 1841 ; J. Schellens, *De hiatu in Plutarchi Moralibus*, diss. Bonn, 1864 ; K. Ziegler, col. 932-935.

2. Cette phrase et son contexte ont été cités plus haut, p. CI-CII.

d'humour dans le traité *Sur la manière d'écouter*, 9, 42 D : « L'auditeur qui ne s'attache pas dès l'abord à la substance des choses, mais veut qu'on lui présente le style maigre des Attiques, ressemble à un homme qui refuserait de boire du contre-poison dans un vase pétri d'une argile autre que celle de Colias en Attique, ou de se couvrir en hiver d'un manteau dont la laine ne proviendrait pas des moutons de l'Attique, et qui préférerait un manteau aussi mince et léger que le style de Lysias. »

En dépit de l'opinion exprimée par plusieurs philologues allemands, ces textes me paraissent rendre difficilement soutenable la thèse selon laquelle Plutarque aurait évité systématiquement l'hiatus.

Certes, la phrase de Plutarque est souvent lourde, surchargée, redondante. Il a une tendance marquée à employer au moins deux, quelquefois trois mots, plus ou moins synonymes, là où un seul aurait suffi pour le sens.

Dans ses dialogues du moins, de nombreuses tournures contribuent à la couleur platonicienne qu'il entend leur donner. Ainsi, dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, j'ai relevé, en 395 D-F : ἐπιθυμεῖς μαθεῖν; φήσαντος δὲ; καὶ γὰρ ἐγώ, εἶπεν, ὦ παῖ; ζητῶμεν οὖν κοινῇ; καὶ πρότερον, εἰ βούλει; εὖγε, εἶπεν, ὦ παῖ; σκόπει δ' εἰ βούλει; en 397 B : μειδιάσας; 397 D : μὴ παῖζε; 400 D : ἐπιγελάσας; 404 B : τὰ δὲ νῦν ἐν βραχεῖ μαθόντες διαμνημονεύωμεν; 405 A : ἢ γὰρ οὐχ ὁρᾷς; 405 D : τί οὖν φήσομεν περὶ τῶν παλαιῶν; 409 A : ὁρᾶτε δήπουθεν αὐτοί.

Et pourtant cette imitation (μίμησις) de Platon, sensible jusque dans le détail du style, Plutarque refuse de la rendre servile. Dans le préambule du dialogue *Sur l'amour*, Autobule s'apprête à raconter, à la demande de Flavien, la conversation tenue, il y a bien longtemps, au Val des Muses, par son père et de nombreux interlocuteurs. Flavien lui dit alors, en 748 F-749 A : « Sais-tu

ce que nous voulons te demander, nous tous qui sommes venus ici pour t'entendre... ? C'est de supprimer de ton récit, pour cette fois, les prairies et les ombrages des poètes, et aussi leurs entrelacs de lierre ou de liseron, enfin toutes ces descriptions de paysages par lesquelles certains auteurs, avec plus de zèle que de bonheur, s'efforcent d'emprunter à Platon et de s'approprier son Ilissos, son fameux agnus-castus et ce gazon qui a poussé sur une pente doucement inclinée. » L'allusion au *Phèdre* de Platon, 229 a et 230 c, est évidente.

Donc Plutarque, comme il refuse de « singer » la diction attique de Lysias et d'Isocrate, entend bien conserver même à l'égard de son maître Platon, en tant qu'écrivain, sa personnalité et sa manière propre.

Plutarque, je l'ai dit, déploie dans la polémique une remarquable verve. Mais il possède aussi beaucoup d'humour et un goût marqué pour la plaisanterie, allant parfois jusqu'au calembour.

Si « philogyne » qu'il fût[1], Plutarque s'est laissé aller quelquefois à reproduire des histoires ou des « mots » dans lesquels il est mal parlé des femmes. L'anecdote du sénateur romain et de son épouse, incapable de garder un secret, dans le traité *Sur le bavardage*, 11, 507 B-F, en est l'exemple le plus caractéristique.

Mais, à deux reprises, dans le *Banquet des sept sages*, 2, 147 C, et dans le traité *De la sérénité*, 6, 467 B, il rapporte le propos d'un homme « qui avait manqué sa chienne d'un coup de pierre, mais atteint sa belle-mère, et disait : « Même ainsi, ce n'est pas mal ! ». » Dans l'ouvrage *Sur l'amour fraternel*, 8, 481 F-482 A, on lit : « Le Spartiate qui avait épousé une femme petite disait qu'entre deux maux il faut choisir le moindre. »

Dans le *Banquet des sept sages*, 10, 154 B-C, Ésope cite une des énigmes proposées par Eumétis-Cléoboulinè :

1. Voir ci-dessus, p. CVIII-CXV.

« J'ai vu un homme coller avec du feu du bronze sur un autre homme. » Le médecin Cléodoros ne comprend pas. Ésope lui dit alors : « Pourtant personne ne le sait ni ne le fait mieux que toi ; si tu le nies, j'ai des témoins au pays du... Ventoux. » « Cléodoros se mit à rire, car il faisait usage des ventouses plus qu'aucun des médecins de son temps, et c'est par là surtout qu'il avait acquis sa réputation »[1].

Dans le traité *Sur le bavardage*, 22, 514 C, on lit : « Quelqu'un de chez nous qui avait lu par hasard deux ou trois livres d'Éphore en assassinait tout le monde et mettait en déroute ses compagnons de table, à raconter sans cesse la bataille de Leuctres et ses conséquences. Aussi l'avait-on surnommé Épaminondas. »

Dans les *Œuvres morales*, on peut distinguer, du point de vue de la présentation littéraire des ouvrages, plusieurs catégories :

1) les traités qui commencent sans dédicace ni affabulation quelconque, comme par exemple *La vertu peut-elle s'enseigner?*, *De la vertu morale*, *Du bavardage*, etc... ;

2) les traités pourvus seulement d'une dédicace, comme l'ouvrage *Sur la manière d'écouter* ;

3) les traités sous forme épistolaire, comme les ouvrages *De la sérénité* et *Sur la genèse de l'âme dans le Timée* ;

4) les traités introduits par un court dialogue entre deux personnages, comme l'ouvrage *Du contrôle de la colère* ;

5) les dialogues précédés d'une dédicace plus ou moins développée, mais sans préambule dialogué, tel l'ouvrage *Sur l'E de Delphes* ;

1. Il s'agit d'une énigme célèbre, citée par Aristote, *Poét.*, 1458 A ; *Rhét.*, 1405 A sqq. : « Σικυώνιαι, féminin du nom qui désigne les habitants de Sicyone, ... peut être synonyme de σικύα, la *ventouse* » (J. Defradas dans son édition de la C. U. F., II, p. 214, n. 3).

6) les dialogues précédés d'un préambule dialogué, à la manière de Platon, comme les dialogues *Sur l'amour* et *Sur les oracles de la Pythie*.

D. Babut a noté l'un des intérêts de la forme dialoguée : « L'ouvrage *Sur les notions communes* est un peu plus long que le traité *Sur les contradictions stoïciennes*, et il a d'autre part sur celui-ci l'avantage d'être un dialogue. C'est en effet dans les discussions entre personnages mis en scène par Plutarque que l'on trouve en général le plus d'indications sur la genèse, l'origine ou la chronologie de certaines des *Œuvres morales* »[1].

Mais le dialogue est aussi et surtout, parmi les diverses formes littéraires employées par Plutarque, celle qui témoigne le mieux de l'imagination et de la puissance créatrice de l'écrivain.

Or, bien que la chronologie de ses œuvres soit très mal connue, j'ai l'impression qu'il ne s'est rendu maître que progressivement, au cours des années, de cet art du dialogue, qu'il admirait tant chez Platon.

Le *Banquet des sept sages* n'était pas considéré par Jean Defradas, qui l'a édité, comme un modèle du genre : « Le désordre de la composition est un des reproches adressés le plus souvent à ce *Banquet*. Ceux qui en défendaient l'authenticité ont vainement tenté d'y trouver une unité »[2]. J'ai écrit moi-même : « C'est probablement une œuvre de jeunesse, une sorte d'exercice littéraire, où l'auteur fait montre, sans discrétion, de sa connaissance des procédés de la rhétorique et de l'étendue de son érudition »[3].

Le dialogue *Sur le démon de Socrate* est déjà bien supérieur, mais surtout à cause du mythe de Timarque qu'il renferme. A. Corlu, dans son édition, p. 87, cite Montaigne écrivant à propos de cet ouvrage : « Que ces

1. D. Babut, *Plut. et le Stoïcisme*, p. 34.
2. J. Defradas, *op. cit.*, p. 173.
3. R. Flacelière, *Rev. Ét. Gr.*, 50, 1937, p. 525.

gaillardes escapades, que cette variation a de beauté ! », mais Corlu omet de rapporter ce qui précède : « Il est des ouvrages sur Plutarque où il oublie son thème, où le propos de son argument ne se trouve que par incident, tout estouffé en matière estrangère : voyez ses allures au Daemon de Socrates »[1]. De fait, les diverses péripéties de la libération de Thèbes n'ont aucun rapport, quant au fond, avec le problème qui donne son titre à l'ouvrage.

Le petit dialogue appelé, soit *Que les bêtes jouissent de la raison*, soit *Gryllos*, du nom de l'interlocuteur d'Ulysse, n'est qu'une pochade, mais de tout premier ordre[2], qui fait preuve d'une légèreté d'écriture, d'une invention, d'une verve et d'une drôlerie irrésistibles. A mon avis, Lucien, dans ses nombreux pamphlets qui prennent pour point de départ un thème mythologique, ne fera guère mieux[3].

Restent les six dialogues proprement théologiques de Plutarque[4] : *Sur le visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, *Sur les délais de la justice divine*, *Sur l'amour*, *Sur la disparition des oracles*, *Sur l'E de Delphes*, *Sur les oracles de la Pythie.*

Le traité *Sur le visage...* est à peine un dialogue, car Sylla y tient un rôle si prépondérant que les comparses retiennent peu l'attention. Mais le mythe sur la destinée des âmes est du plus haut intérêt[5].

P. Raingeard a eu raison, je crois, d'écrire[6] : « L'œil de Plutarque n'est pas moins sensible aux couleurs qu'aux

1. Montaigne, *Les Essais*, éd. P. Villey, t. 3, chap. 9, p. 283.
2. Voir ci-dessus, p. LXXXV-LXXXVI.
3. J. Bompaire, *Lucien écrivain : imitation et création*, p. 285, mentionne seulement « les dialogues paradoxaux de Plutarque comme le *Gryllos* ».
4. Le traité *Sur Isis et Osiris* est lui aussi un ouvrage théologique, et de toute première grandeur, mais il ne se présente pas sous forme de dialogue.
5. Voir ci-dessus, p. CLXXXII-CLXXXVII.
6. P. Raingeard, *Le* Περὶ τοῦ προσώπου *de Plutarque*, p. XXXVI sq.

lignes. Les colorations que reçoit le disque de la lune sont indiquées avec précision suivant l'heure de l'éclipse (934 C). Au bord de l'eau la pourpre et l'écarlate teignent de leurs reflets les lieux environnants (934 D). Les paysages sur la terre comme dans la lune se nuancent délicatement (934 F) ou revêtent les tons les plus riches (935 A). Mais Plutarque est plus qu'un peintre, c'est un poète... Quand la lune éclipsée, pour échapper à l'ombre, précipite sa course, traînant à sa suite toute la grappe des âmes qui se bousculent et crient, et que d'en bas les âmes en peine arrivent hurlantes (944 A-B), la scène est d'un tragique grandiose. Quel repos par contre dans les Champs-Élysées parmi le peuple des εἴδωλα qui s'éteignent, veufs de leur Intelligence montée au Soleil ! (944 F-945 A). Nous avons prononcé à l'occasion les noms de Michel-Ange et de Dante. C'est de Dante surtout qu'il conviendrait de rapprocher Plutarque : il suffit de lire le *De genio* et le *De sera numinis* pour se rendre compte que la Divine Comédie doit beaucoup aux visions de Timarque et de Thespésios »[1].

G. Méautis[2], comparant au dialogue *Sur les délais...* le *De Providentia* de Sénèque, a écrit : « Chez Sénèque, on est bien loin de sentir la puissance de conviction de Plutarque, son érudition prodigieuse qui lui permet sans cesse d'apporter des exemples historiques intéressants et vivants à l'appui de ses démonstrations. »

1. De même P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, avait écrit, p. 452 : « L'enfer de Plutarque dans le mythe de Thespésios a déjà quelque chose de l'enfer chrétien, et fait penser à certains passages de la Divine Comédie. » Mais G. Méautis, *Plutarque, Des délais de la justice divine*, p. 19, fait sur ce point de graves réserves : « Dante n'utilisa pas Plutarque. Hirzel, dans son volume *Der Dialog* (2, p. 18 ; voir le *Plutarch* du même auteur, p. 94), s'est efforcé de démontrer qu'il y eut influence, au moins indirecte, mais aucun des faits qu'il rapporte n'a de valeur probante ; les rapprochements sont extrêmement vagues, et, dans la description des supplices de l'enfer, par exemple, il n'est aucun châtiment de la *Divine Comédie* qui soit véritablement semblable à ceux que l'on rencontre dans le *De sera...* »

2. G. Méautis, *op. cit.*, p. 17.

Ce dialogue *Sur les délais de la justice divine* a pour cadre Delphes, où le maître du sanctuaire, Apollon, est, aux yeux de son prêtre Plutarque, le dieu suprême. Or le sujet de l'ouvrage est, au fond, le problème du mal, cette pierre d'achoppement à la croyance en une Providence, c'est-à-dire en une divinité bonne et amie des hommes, « philanthrope ». J'ai noté d'ailleurs plus haut [1] que le mythe de Thespésios contient une allusion certaine à la divination apollinienne présentée comme grandement supérieure à toutes les autres formes de mantique, notamment celles qui se réclament de la Lune ou de la Sibylle. Mais cette apologétique de Delphes et de son oracle se déploie ensuite de façon prépondérante dans les ouvrages, que j'aborderai bientôt, *Sur la disparition des oracles* et *Sur les oracles de la Pythie*.

Dans le dialogue *Sur l'amour*, l'histoire d'Isménodore et de Bacchon est si habilement ménagée que les divers épisodes s'en présentent à point nommé pour susciter les réactions des interlocuteurs et les engager à reprendre la discussion sur le sujet proposé : c'est une histoire d'amour qui sert de cadre à un ouvrage consacré à l'amour. O. Gréard vantait « le tour original, l'ampleur gracieuse, la verve piquante » de ce dialogue [2].

Le dialogue *Sur la disparition des oracles* présente d'abord les deux étrangers qui, venus l'un de l'Ouest, l'autre de l'Est, se rencontrent à Delphes, près de l'omphalos, nombril de la terre, où convergèrent les deux aigles envoyés par Zeus [3]. Puis une discussion s'engage à propos d'une étonnante assertion de Cléombrote au sujet de la lampe du sanctuaire d'Ammon en Libye qui consommerait, d'année en année, une moindre quantité d'huile. Ce débat préliminaire ressemble un peu à un « lever de rideau ». Après quoi, la question de la décadence des

1. Voir ci-dessus, p. CXCII.
2. O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, p. 331.
3. Voir ci-dessus, p. CXCIV.

oracles, sujet de l'ouvrage, est posée en 7, 412 F, mais l'examen en est retardé par une sorte d'intermède : la « sortie », au double sens de ce mot, du Cynique Didyme. Ce perturbateur s'étant éliminé de lui-même, le dialogue prend alors, pourrait-on dire, son régime de croisière. La démonologie, longuement exposée et discutée, se trouve être en rapport avec le problème central de la divination dans la mesure où la naissance et le déclin des oracles sont attribués à la présence, puis à l'absence des démons, qui ne sont pas immortels. Ces êtres surnaturels peuvent aussi passer dans un autre univers, ce qui amène la digression sur la pluralité des mondes. Mais, à partir du chapitre 38, 431 A, les interlocuteurs « reviennent au sujet », et, dès lors, l'hypothèse du fluide prophétique, du *pneuma*, entraîne des considérations centrées sur Delphes, où sont évoqués notamment les rites de l'oracle et la mort récente d'une Pythie.

La discussion du dialogue *Sur l'E de Delphes* est beaucoup plus concentrée. Après un court préambule, l'ouvrage est tout entier consacré à cette offrande mystérieuse, énigmatique, que les interlocuteurs peuvent voir à l'entrée du temple d'Apollon Pythien, auprès des maximes des sages. Sept explications sont proposées successivement, mais la septième et dernière, que développe Ammonios, rallie évidemment tous les suffrages par son contenu de haute métaphysique : « Tu es » est la formule la plus appropriée pour saluer la divinité, seule douée, à la différence des hommes, de la véritable existence[1].

Enfin, l'ouvrage *Sur les oracles de la Pythie*, que je crois être le tout dernier en date, présente une adéquation parfaite du cadre au sujet mis en discussion. Le « dialogue introductif », à la manière de Platon, met en présence Basiloclès, que l'on ne verra plus reparaître ensuite, et Philinos, qui va être le narrateur. La discus-

1. Voir ci-dessus, p. CLXXVI-CLXXVIII.

sion sur la patine du bronze des statues par lesquelles commence la visite du sanctuaire, me paraît correspondre à ce « lever de rideau » que j'ai cru déceler au début du dialogue *Sur la disparition des oracles*. Puis, à partir du chapitre 5, 396 C, la visite se poursuit et, à propos de chaque monument rencontré, les guides citent des oracles qui vont alimenter la discussion, principalement entre Sarapion le stoïcien, qui se fait le champion de la véracité d'Apollon Pythien, et l'épicurien Boéthos, diamétralement opposé à Sarapion par sa totale incrédulité[1]. Enfin, au chapitre 17, en 402 C, les interlocuteurs s'asseoient sur les degrés méridionaux du temple, face au sanctuaire de la Terre, Γαῖα πρωτόμαντις, à quelques mètres du trépied prophétique de la Pythie ; ils ont alors sous le regard toute la partie du sanctuaire qu'ils viennent de parcourir, et c'est de là que Théon-Plutarque pourra leur dire, en 29, 409 A : « Voyez plutôt de vos yeux combien de monuments se dressent... » afin de leur rendre évidente la renaissance de Delphes.

Paul Foucart écrivait en 1865, donc bien avant le début des grandes fouilles de Delphes : « Le cadre du traité *Sur les oracles de la Pythie* est bien choisi, car toutes ces offrandes présentent des faits qui nourrissent la discussion, provoquant des questions, et donnent de la vivacité au dialogue. Ce petit traité, quand on a vécu longtemps à Delphes et qu'on s'est occupé de ses antiquités, a quelque chose de vivant, moins par la question débattue que par la mise en scène. Il y a un véritable plaisir à suivre cette promenade au milieu de ces offrandes que l'on s'est habitué à remettre en leur place[2]. »

Il ne convient pas d'oublier qu'en dehors de ses dia-

1. Comment M. Croiset, *Hist. Litt. Gr.*, 5, p. 506, a-t-il pu écrire : « Aucun des personnages ne met en doute la réalité des oracles »? Et aussi : « Ce dialogue a quelque chose d'enfantin si nous le lisons tant soit peu en philosophes »?

2. P. Foucart, *Mémoire sur les ruines et l'histoire de Delphes*, p. 51.

logues, Plutarque a écrit plusieurs ouvrages littérairement bien remarquables, au premier rang desquels il faut ranger, je crois, le traité *De la sérénité*[1].

Maurice Croiset, *Hist. litt. Gr.*, 5, 497, a écrit : « Le talent de raconter est un de ceux que Plutarque possède à un degré remarquable, et il le manifeste dans tous ses écrits, quelle qu'en soit la forme. » En effet ce n'est pas seulement dans les *Vies*, mais dans les *Œuvres morales* aussi qu'apparaît le don du conteur : pensons seulement aux récits concernant la mort du grand Pan, l'héroïsme conjugal de Camma et d'Empona, la libération de Thèbes, etc. Je pense d'ailleurs qu'il lui est arrivé de prendre alors pour modèle Xénophon autant que Platon, car il avait une grande admiration pour le talent de l'auteur de l'*Anabase* : « Cette bataille (de Counaxa) a été relatée par de nombreux auteurs, et Xénophon la met pour ainsi dire sous nos yeux, non pas comme un événement passé, mais comme une action en train de s'accomplir, de sorte qu'il passionne constamment son lecteur et le place au milieu du danger grâce à la description animée de son récit. Ce serait donc manquer de sens que de raconter à nouveau ce combat »[2].

L'exposé le plus complet que je connaisse sur la survie des œuvres de Plutarque est celui de Rudolf Hirzel, *Plutarch* (*Das Erbe der Alten*, 4, Leipzig, 1912). Je n'en dirai ici que quelques mots.

Plutarque exerça une influence notable sur des païens grecs et romains, tels Aristide, Arrien, Aulu-Gelle, Apulée, qui le citent ou l'utilisent fréquemment, et aussi sur des Pères de l'Église, comme Eusèbe de Césarée, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, qui ont incorporé à leurs ouvrages plusieurs pages de ses traités théologiques, notamment les pages célèbres

1. Voir ci-dessus, p. cxv-cxviii.
2. *Vie d'Artaxerxès*, 8, 1.

du traité *Sur l'E de Delphes*. Ces Pères trouvaient chez Plutarque, comme chez son maître Platon, la preuve d'une opinion déjà soutenue par Clément d'Alexandrie : la « pédagogie » de Dieu s'était exercée, avant la Révélation de Jésus-Christ et en dehors du peuple élu, auprès des philosophes grecs.

Si nous possédons aujourd'hui une bonne partie de l'œuvre de Plutarque, nous le devons surtout à l'infatigable activité d'un érudit byzantin de la fin du XIIIe siècle : Maxime Planude. Sur les sources qu'il a utilisées, sur les différents états de son édition et sur les manuscrits qui nous les ont transmis, on consultera la seconde partie de cette introduction[1].

En France, le nom de Plutarque est inséparable de celui d'Amyot, son premier traducteur dans notre langue. Certes le texte des manuscrits, surtout pour les *Œuvres morales*, étant souvent fautif ou lacunaire, Amyot n'a pu toujours apercevoir le sens exact, et les travaux des philologues, par la suite, surtout Wyttenbach et Reiske, ont amélioré de nombreux passages, mais Amyot était à la fois très bon helléniste et très bon écrivain, en sorte que sa version de Plutarque mérita de devenir et de demeurer classique. En outre, la langue française de son temps, plus synthétique qu'analytique, avait moins de difficulté que celle d'aujourd'hui pour « coller » au texte de Plutarque et suivre pas à pas dans tous leurs méandres ses phrases longues, sinueuses et chargées d'incidentes.

La traduction d'Amyot fut le « bréviaire » de Montaigne, qui s'enthousiasma pour l'œuvre de Plutarque et la cite continuellement dans ses *Essais*. On lit par exemple[2] : « Quand j'escris, je me passe bien de la compaignie et souvenance des livres, de peur qu'ils n'interrompent ma forme... Mais je me puis plus malaisément deffaire de Plutarque. Il est si universel et si plain qu'à

1. Voir *infra*, p. CCLXXI-CCLXXX.
2. Chap. 5 du livre 3 des *Essais*, éd. P. Villey, 3, p. 120-121.

toutes occasions, et quelque suject extravagant que vous ayez pris, il s'ingère à votre besongne et vous tend une main libérale et inespuisable de richesses et d'embellissements. Il m'en faict despit d'estre si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent : je ne le puis si peu racointer que je n'en tire cuisse ou aile. »

Est-ce une cuisse ou une aile, ce long passage du dialogue *Sur l'E de Delphes* que Montaigne, oubliant de mettre des guillemets et de nommer sa source, a intégré tout bonnement à son *Apologie de Raimond Sebond*[1] ?

Rabelais a lu Plutarque en grec, ce dont Montaigne était incapable, et il l'a fréquemment cité, lui aussi. A propos du récit de la mort du grand Pan, il a écrit[2] : « J'interpréterais de celui grand Servateur des fidèles, qui fut en Judée ignominieusement occis... Car à bon droit peut-il être en langage grégeois dit Pan, vu qu'il est le notre tout ; tout ce que nous sommes, tout ce que vivons, tout ce que nous avons, tout ce que espérons est lui, en lui, de lui, par lui. C'est le bon Pan, le grand Pasteur, qui, comme atteste le berger passionné Corydon, non seulement a en amour et en affection ses brebis, mais aussi ses bergers. A la mort duquel furent plaintes, soupirs, effrois et lamentations en toute la machine de l'Univers, cieux, terre, mer, enfers... Car cestui très bon, très grand Pan, notre unique Servateur, mourut lès Hierusalem, régnant en Rome Tibère César. »

Plutarque inspire des sujets de tragédie à Shakespeare[3], aux deux frères Corneille[4] et à Racine[5]. Au XVIIe siècle, il y avait deux livres qui figuraient dans toutes les bibliothèques familiales, même les plus réduites : la Bible et Plutarque. Mais la Philaminte des *Femmes savantes*

1. Voir ci-dessus, p. CLXXVIII et note 1.
2. Rabelais, *Quart livre*, 28.
3. *Coriolan*, *Jules César*, *Antoine et Cléopâtre*, *Timon d'Athènes*.
4. *Sertorius*, *Agésilas*, et, pour Thomas Corneille, voir ci-dessus, p. CXIV, note 2.
5. *Mithridate*.

possédait beaucoup d'autres volumes, et son mari Chrysale pouvait lui dire :

« Vos livres éternels ne me contentent pas,
Et, hors un gros Plutarque à mettre mes rabats,
Vous devriez brûler tout ce meuble inutile »[1].

Au XVIIIe siècle, les *Vies* conservent de nombreux admirateurs, et Rousseau, dans ses *Confessions*, raconte comment il s'éprit dans son enfance des héros de Plutarque, allant jusqu'à « avancer et tenir la main sur un réchaud pour imiter l'action de Scaevola. »

Ces lignes préfigurent l'enthousiasme des hommes de la Révolution pour certains des héros de Plutarque, tels Démosthène, et surtout Brutus et Caton. « Il est la pâture des grandes âmes », écrit Mme Rolland. Napoléon, lorsqu'il se réfugie à bord du *Bellérophon*, déclare : « Je viens, comme Thémistocle, m'asseoir au foyer du peuple britannique. »

Mais l'on peut dire que, depuis le XVIIe siècle, Plutarque survit dans la mémoire des hommes surtout par ses *Vies*. C'est bien en vain qu'Octave Gréard publiera en 1866 son livre *De la morale de Plutarque*.

Cependant, chez les hellénistes, les découvertes archéologiques ont remis Plutarque à l'honneur, car il fut un antiquaire et un critique d'art. Aujourd'hui les éditions des *Œuvres morales*, comme celles des *Vies*, et aussi les études sur la pensée de Plutarque se multiplient en Europe et en Amérique, et l'on peut espérer, si l'on est optimiste, que le grand Chéronéen retrouvera une partie de l'audience qu'il eut autrefois.

Robert FLACELIÈRE.

1. Sur Molière et Plutarque, voir R. Rebuffat, Université de Tours, *Colloque Histoire et Historiographie, Clio* (Belles Lettres, 1980), p. 335-347 : *Métamorphose de Fabius Cunctator : Thomas Diafoirus.*

II

HISTOIRE DU TEXTE DES « ŒUVRES MORALES » DE PLUTARQUE

1. Jusqu'a la fin de l'Antiquité

Les différents traités de Plutarque[1] dont la réunion constitue les *Œuvres morales* ont été publiés séparément, comme l'indique, pour beaucoup d'entre eux, la mention d'un dédicataire particulier. Dans le cas des *Propos de table*, dont la longueur est exceptionnelle, la publication s'est faite au moins en deux temps ; dans le prologue du premier livre, Plutarque annonce au dédicataire, Sosius Sénécion, l'envoi des trois premiers livres et promet de lui faire parvenir sous peu la suite de l'ouvrage (612 E : τρία μὲν ἤδη σοι πέπομφα τῶν βιβλίων... πέμψω δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ταχέως). D'autres écrits, incomplets ou inachevés, semblent avoir été tirés des papiers de Plutarque et publiés après sa mort[2]. Enfin, un certain nombre d'ouvrages apocryphes sont parus sous son nom ou lui ont été attribués dès l'Antiquité.

Aulu-Gelle, Clément d'Alexandrie, Athénée et Porphyre.

Les premières attestations montrent que la diffusion de l'œuvre de Plutarque a été rapide, à Rome

1. Dans cette histoire de la tradition des *Œuvres morales* de Plutarque, le terme de « traité » sera employé pour désigner toute œuvre transmise sous son nom, quels qu'en soient la forme et le degré d'authenticité.
2. Voir les *Notices* des traités, dans cette édition, et les observations de K. Ziegler dans son article *Plutarchos von Chaironeia* de la *Realencyclopädie*, au § III (col. 82 à 252 du tirage à part).

comme dans le monde grec. Aulu-Gelle, au milieu du IIe siècle, la cite assez souvent dans ses *Nuits attiques*[1], tantôt en grec, tantôt dans une version en latin de son cru[2]. Sans mentionner le nom de Plutarque, Clément d'Alexandrie semble avoir connu et utilisé un bon nombre de traités, notamment dans les *Stromates* et le *Pédagogue*[3]. Un peu plus tard, Athénée s'inspire des *Propos de table* dans ses *Deipnosophistes*[4] et Porphyre cite littéralement plusieurs passages de Plutarque dans son traité de l'*Abstinence*[5].

Le catalogue de Lamprias.

Une liste des ouvrages de Plutarque[6], communément attribuée à un prétendu fils de Plutarque du nom de Lamprias[7], est considérée, depuis les recherches de Treu[8], comme le catalogue ou l'index d'une bibliothèque

1. Cinq fois les *Propos de table*, trois fois le traité, perdu, *De l'âme*, les commentaires, eux aussi perdus, d'Homère et d'Hésiode, les traités *De la curiosité* et *Comment réprimer la colère*, etc.
2. Des auteurs des IIe et IIIe siècles, comme Polyen et Élien, paraissent avoir puisé aux mêmes sources que Plutarque plutôt que s'être servis de son œuvre.
3. L'index de l'édition Cl. Mondésert-H. I. Marrou du *Pédagogue* (Sources chrétiennes, 158) mentionne une cinquantaine de passages des *Œuvres morales*.
4. Voir I. Düring, *Athenaios och Plutarchos*, dans *Eranos* 34, 1936, p. 1-19.
5. Notamment un long passage du traité *Sur la sagesse des animaux* (959 E-963 F) aux chapitres 20 à 24 du IIIe livre.
6. Publiée ci-dessous à la fin de l'introduction (p. CCCXI-CCCXVIII).
7. La *Souda*, s. v. Λαμπρίας (λ 96 Adler), attribue au personnage ainsi défini une liste des ouvrages de Plutarque. D'après K. Ziegler, la lettre qui précède la liste dans les manuscrits récents serait un faux du XIIIe ou XIVe siècle composé à partir de la notice de la *Souda* (*Plutarchstudien*, dans *Rhein. Mus.* 63, 1908, p. 239-244) selon le modèle de la lettre III, 5, 1 de Pline le Jeune (*Plutarchstudien*, dans *Rhein. Mus.* 76, 1927, p. 20-21), ce qui s'accorde mal avec la date proposée pour le faux, à moins qu'on ne pense à un Byzantin connaissant bien le latin, comme Maxime Planude, admirateur de Plutarque et vaillant éditeur ; voir *infra*, p. CCCVIII-CCCIX.
8. M. Treu, *Der sogenannte Lampriascatalog der Plutarchschriften*, dans Gymn.-Programm Waldenburg i. Schl., 1873.

qui serait du IIIe ou du IVe siècle. La datation est approximative, car elle se fonde seulement sur les attestations de la tradition indirecte, mais les principes du classement s'accordent bien avec la pratique des bibliothécaires antiques. Sur les deux cent vingt-sept numéros de la liste, près de cent quatre-vingt-dix concernent des « œuvres morales » : 70 % de ces traités (dont il faudrait déduire quelques doublets et un intrus[1]) ne nous sont pas parvenus, alors que dix-huit autres[2], que nous possédons encore, n'y figurent pas. Le principe général du classement a été reconnu par Treu[3] : 1) écrits biographiques (nos 1-41) ; 2) ouvrages comportant plusieurs livres (nos 42-62) ; 3) ouvrages en un seul livre (nos 63-227). Dans la troisième partie, quelques groupes sont nets : les traités relatifs aux Stoïciens et aux Épicuriens portent des numéros qui vont de 76 à 82 ; les traités *Comment écouter* et *Sur la manière de lire les poètes* se suivent (nos 102 et 103), tout comme deux traités delphiques (*Sur les oracles de la Pythie* [no 116] et *Sur l'E de Delphes* [no 117]), alors que le troisième (*Sur la disparition des oracles* [no 88]), vient une trentaine de places avant. Il reste que l'impression générale, dans la troisième partie, est celle d'un désordre qui s'expliquerait, selon Treu[4], par l'ajout d'acquisitions postérieures à un fonds déjà existant. L'intérêt du catalogue réside avant tout dans le grand nombre et la variété des écrits mis sous le nom de Plutarque.

Les « Extraits » de Sopatros.

Dans ses douze livres d'*Extraits variés*, ouvrage qui ne nous est pas parvenu mais dont Photius, dans sa

1. A la suite d'une insertion fautive, le no 56 mentionne les huit livres des *Topiques* d'Aristote.
2. On en trouvera l'énumération ci-dessous, p. CCXXXIV.
3. *Op. cit.*, p. 42-43.
4. *Ibid.*, p. 49-50.

Bibliothèque (*cod.* 161), donne une analyse détaillée, le sophiste Sopatros d'Apamée, élève de Jamblique, a fait appel à des ouvrages de tout genre. Pour les livres VIII et IX, il a utilisé divers traités de Plutarque dont il indique le titre ou le sujet, soit, au livre VIII, douze écrits : *Sur la manière de lire les poètes*, un Περὶ φύσεως καὶ πόνων [1] que nous ne connaissons pas autrement (fr. 172) [2], *De la fausse honte*, *Du bavardage*, *De la colère* (le traité dont Stobée nous donne un extrait [fr. 148] sous ce titre, plutôt que *Sur les moyens de réprimer la colère*), *Comment tirer profit de ses ennemis*, *De la sérénité*, les *Préceptes politiques*, *De la richesse* (à identifier avec *De l'amour des richesses* ou avec le *Contre la richesse* dont Stobée nous a conservé des fragments [fr. 149-152]?), *Des progrès dans la vertu*, les *Préceptes de santé* et les *Préceptes conjugaux*. La série se poursuit au livre IX, mais la cohérence est moins grande : *Sur les délais de la justice divine*, [les *Vies de Démétrius et de Brutus*], les *Apophtegmes d'hommes illustres* (peut-être le n° 168 du catalogue : Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν) que nous ne possédons plus, le traité apocryphe *Des fleuves*, *Du flatteur et de l'ami*, [les Vies de Cratès, de Daïphante et de Pindare], les *Apophtegmes de rois et de généraux*, et enfin les livres I à VIII (sur un total de neuf) des *Propos de table*.

Pour le livre VIII de Sopatros, sur douze traités cités, dix (ou neuf?) nous sont parvenus ; parmi eux, neuf (ou huit?) appartiennent à la catégorie des traités de philosophie populaire et de morale, catégorie qui a donné son nom à l'ensemble des *Œuvres morales*. Des six traités (les écrits biographiques étant laissés de côté) mentionnés dans le livre IX, cinq nous ont été transmis ; un seul

1. Dans sa traduction (Photius, *Bibliothèque*, t. II, p. 126), R. Henry semble présenter comme autant de traités différents les éléments de l'analyse du Περὶ φύσεως καὶ πόνων, qui occupe les lignes 104 a, 25-30.

2. Les fragments de Plutarque sont cités d'après l'édition Sandbach, de 1967.

appartient à la catégorie indiquée plus haut, les autres sont de genre varié. En comparant avec le catalogue de Lamprias les traités utilisés par Sopatros, on constate que huit (ou sept?) d'entre eux sont groupés dans le catalogue dans la série qui va du nº 87 au nº 96 (à l'exception des nºs 88 et 90)[1], cinq s'échelonnent du nº 103 au nº 130 (nºs 103, 104, 108, 115 et 130)[2], un qui nous est parvenu manque dans le catalogue[3]; des quatre restants[4], le traité apocryphe *Des fleuves* a été transmis en association avec le corpus des géographes mineurs[5].

De cette comparaison, il ressort qu'au temps de Sopatros, dans le premier tiers du IVᵉ siècle, comme au moment de la rédaction du catalogue, des groupements commençaient à s'esquisser dans l'œuvre de Plutarque. Il est probable qu'ils ont été facilités, matériellement, par l'emploi du livre en forme de codex, bien attesté dès le IIIᵉ siècle : avec ses pages écrites sur les deux faces, il offre un contenu bien supérieur à celui du rouleau traditionnel, qu'il ne tardera pas à supplanter.

Eusèbe de Césarée.

Contemporain de Sopatros, Eusèbe de Césarée fait de larges emprunts à plusieurs traités de Plutarque dans sa *Préparation évangélique.* Il cite ainsi *Sur la disparition*

1. Soit, dans l'ordre : *Des progrès dans la vertu*, *Du flatteur et de l'ami*, *Sur les délais de la justice divine*, *Du bavardage*, *De la colère (?)*, *Préceptes de santé*, *De la sérénité*, *De la fausse honte.*

2. Dans l'ordre : *Sur la manière de lire les poètes*, *Préceptes politiques*, *Apophtegmes de rois et de généraux*, *Préceptes conjugaux*, *Comment tirer profit de ses ennemis.*

3. Les *Propos de table.*

4. Les trois autres qui ne nous ont pas été transmis sont : le Περὶ φύσεως καὶ πόνων, les *Apophtegmes d'hommes illustres* et *De la richesse* (si ce traité était en fait *De l'amour des richesses*, il appartiendrait à une catégorie particulière, car le numéro que ce dernier porte dans le catalogue est 211).

5. A. Diller, *The Tradition of the Minor Greek Geographers* (Philological Monographs, 14), s. l., 1952, p. 4 et 11 en particulier.

des oracles (7 passages), *Sur l'E de Delphes* et *Sur Isis et Osiris* (4 passages), ainsi que deux traités qui ne nous sont pas parvenus et dont Eusèbe est notre seule source pour les fragments qu'il cite, *De l'âme* et *Sur les Dédales de Platées*. Il est notable que le traité *Sur les opinions des philosophes*, considéré comme apocryphe, est attribué à Plutarque par Eusèbe, qui en donne une vingtaine d'extraits.

Le choix qu'Eusèbe fait dans l'œuvre de Plutarque est différent de celui de Sopatros, tout comme les intérêts des deux auteurs. Mais, alors que Photius ne nous fait connaître que les titres des traités d'où Sopatros a tiré ses extraits, Eusèbe reproduit des passages souvent assez longs, attestant ainsi l'état du texte qu'il lisait dans le premier tiers du ɪvᵉ siècle[1].

Macrobe et Stobée.

Dans le livre VII de ses *Saturnalia*, Macrobe reprend de nombreux éléments des *Propos de table*, mais, à la différence de ce qu'avait fait Aulu-Gelle deux siècles plus tôt, il ne mentionne pas le nom de Plutarque : il témoigne du moins de la diffusion de cet ouvrage, le plus long des *Œuvres morales*.

Jean Stobée, dans le courant du vᵉ siècle, a composé pour son fils une anthologie où les *Œuvres morales* de Plutarque tiennent une bonne place, avec des extraits de dix-huit traités qui nous sont parvenus et d'une

1. Les citations de Plutarque que Théodoret (première moitié du vᵉ siècle) fait dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques* sont toutes empruntées à l'œuvre d'Eusèbe ; elles n'apportent donc aucun renseignement supplémentaire sur notre auteur. Quant à l'usage du traité *Des délais de la justice divine*, que Proclus fait, au vᵉ siècle aussi, dans le huitième de ses *Dix problèmes concernant la providence*, il est difficile d'en tirer des indications sûres, en raison à la fois du mode de rédaction de Proclus et du fait que cette œuvre nous est parvenue seulement dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke ; la paraphrase qu'en a donnée Isaac Sébastocrator au xɪɪᵉ siècle n'est pas plus utilisable.

quinzaine d'autres qui se sont perdus ; il faut y ajouter le traité apocryphe *Des fleuves*, dont Stobée cite des passages sous le nom de leurs auteurs respectifs. Les dix-huit traités que nous possédons encore sont les suivants : *Sur la manière de lire les poètes*, *Les progrès dans la vertu*, *Comment tirer profit de ses ennemis*, *Préceptes de santé*, *Préceptes conjugaux*, *Banquet des sept sages*, *Apophtegmes de rois et de généraux*, *Parallela minora*, *La fortune ou la vertu d'Alexandre*, *Sur Isis et Osiris*, *Sur les moyens de réprimer la colère*, *La sérénité*, *L'amour fraternel*, *La curiosité*, *De l'exil*, *A un prince ignorant*, *Si un vieillard doit s'occuper des affaires*, *Qu'il ne faut pas s'endetter*.

En comparant cette liste avec le catalogue dit de Lamprias, on constate que, de ces dix-huit traités, l'un (*A un prince ignorant*) n'est pas mentionné dans le catalogue, deux occupent respectivement les places 176 et 186 (les deux livres de *La fortune ou la vertu d'Alexandre*) et 215 (*Qu'il ne faut pas s'endetter*), et les quinze autres se trouvent localisés entre les n°s 75 et 130 du catalogue. La comparaison avec les *Extraits* de Sopatros n'est pas moins instructive. Pour les œuvres qui nous sont parvenues, des dix-huit traités cités par Stobée, sept se retrouvent dans le livre VIII de Sopatros, sur un total de onze, ou six sur dix si l'on écarte *Sur la colère*, et un autre dans le livre IX, sur cinq. En revanche, pour les œuvres perdues, on ne relève pas de concordance entre les deux traités utilisés par Sopatros et la quinzaine d'œuvres dont Stobée cite des fragments. Il semble donc que, dès le temps de Sopatros, certains traités de Plutarque, plus appréciés que d'autres, commencent à être regroupés, ainsi que l'atteste, à sa manière, le catalogue de Lamprias et comme le confirmera, au ve siècle, l'*Anthologie* de Stobée. Ces rapprochements, que rend aisés l'usage du livre en forme de codex, ne doivent pas être confondus avec la formation d'un corpus plutar-

chéen, dont le catalogue de Lamprias pourrait passer pour une ébauche, mais qui n'est pas attesté par ailleurs.

Le cas des traités omis dans ce catalogue et qui nous sont parvenus sous le nom de Plutarque mérite un examen particulier. Voici la liste de ceux dont l'authenticité est reconnue ou discutée : *De la vertu et du vice*, *Sur les moyens de réprimer la colère*, *De la pluralité d'amis*, *Sur la fortune*, *Consolation à Apollonios*, *Que le philosophe doit surtout converser avec les princes*, *A un prince ignorant*, *Sur l'usage de manger de la viande*, *Du destin*, *Si le vice suffit à rendre l'homme malheureux*, *De l'amour de la progéniture*, *De l'envie et de la haine*, *De la monarchie, de la démocratie et de l'aristocratie*, *Propos de table* ; viennent s'y ajouter quatre traités généralement considérés comme apocryphes : *De l'éducation des enfants*, *De la musique*, *Des fleuves* et *De la vie et de la poésie d'Homère*. Sopatros connaît deux de ces traités, les *Propos de table* et *Des fleuves*, et même trois si celui qu'il cite comme Περὶ ὀργῆς se confond avec *Sur les moyens de réprimer la colère*. Chez Stobée, en revanche, le passage cité comme extrait du Περὶ ὀργῆς ne provient pas du traité qui nous est parvenu ; Stobée cite aussi, comme Sopatros, le traité *A un prince ignorant*.

Papyrus des « Œuvres morales ».

Le *P. Oxy.* 3685, publié en 1984, contient sur deux colonnes étroites un passage (155 C) du *Banquet des sept sages*. Transcrit dans la première moitié du IIe siècle, et donc presque contemporain de Plutarque, ce fragment atteste la fidélité de la tradition médiévale contre les extraits de Stobée. Le rouleau de papyrus complet devait mesurer environ 7 mètres et compter de 125 à 130 colonnes.

Les *P. Antinoopolis* 85 et 213 sont des fragments du traité, jugé apocryphe, *Sur les opinions des philosophes*. Ils proviennent d'un codex de papyrus du IIIe siècle,

qui contenait certainement le traité entier puisque des restes des livres II à V, sur un total de cinq, ont été édités dans les *Antinoopolis Papyri*[1] en 1960 et 1967 ; le tout devait occuper une centaine de pages.

Versions orientales.

Plusieurs traités de Plutarque ont été traduits en syriaque, au VIe siècle probablement ; attribuer ce travail à Serge de Reshaina († 536) est plausible, mais non assuré[2]. Deux de ces versions nous sont parvenues. Celle du traité *Sur les moyens de réprimer la colère* a été publiée en 1858 par P. de Lagarde[3] d'après un manuscrit de la British Library (Addit. 17209), daté du VIIIe-IXe siècle. Celle du traité *De l'utilité des ennemis* a été éditée en 1894 par E. Nestle[4] d'après un manuscrit du Mont Sinaï, du VIe ou VIIe siècle. P. de Lagarde a publié en même temps que le traité de Plutarque la traduction syriaque d'un Περὶ ἀσκήσεως considéré comme apocryphe[5].

Les versions syriaques, qui attestent l'intérêt porté à une partie de l'œuvre de Plutarque en Syrie et en Mésopotamie, ont une importance particulière pour l'éditeur d'aujourd'hui : établies à la fin de l'Antiquité sur des manuscrits grecs bien plus anciens que ceux que nous possédons, transmises par des manuscrits syriaques antérieurs à la renaissance byzantine des IXe et Xe siècles, elles fournissent pour l'histoire du texte des *Œuvres*

1. Ces fragments d'un livre antique ne sont pas même mentionnés par le dernier éditeur du traité, J. Mau (*Plutarchi Moralia*, vol. V, fasc. 2, pars 1, Lipsiae, 1971).
2. Sur les traducteurs syriens de ce temps et le rôle des écoles d'Édesse et de Nisibe, voir P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 23-24.
3. *Analecta Syriaca*, Lipsiae, 1858.
4. *Studia Sinaitica* IV, Lond'ni, 1894.
5. Voir en dernier lieu R. Koebert, *Bemerkungen zum syrischen* Περὶ ἀσκήσεως *angeblich von Plutarch*, dans *Orientalia* 40, 1971, p. 438-447.

morales des jalons comparables à ceux qu'offre la tradition indirecte antique.

Une version arabe du traité apocryphe *Sur les opinions des philosophes*, déjà mentionné pour sa tradition papyrologique, a été faite au début du xe siècle par un traducteur melkite, Kuštaī b. Lūka[1]. Plus tardive que les versions syriaques, elle offre un intérêt du même ordre. Une autre traduction en arabe est mentionnée dans la tradition des écrits d'Abū Bakr al-Rāzī, mais elle ne semble pas nous être parvenue[2].

Essai de bilan.

Les *Œuvres morales* de Plutarque, telles qu'elles nous sont parvenues, ne représentent qu'une partie de sa production littéraire, une fois écartées les *Vies parallèles*. En prenant comme base de départ le catalogue de Lamprias, on constate que, des 202 écrits (doublets compris) mentionnés dans celui-ci, 59 sont conservés[3] et 143 perdus (dont 15 sont attestés par des fragments), et qu'en revanche nous en possédons 18 qui ne sont pas recensés dans le catalogue ainsi que des fragments de 15 autres qui n'y figurent pas non plus. On arrive ainsi à un total d'environ 235 traités, attestés au moins par un titre, que l'Antiquité a connus sous le nom de Plutarque[4]. Ce

1. Au tome II de son *Jābir et la science grecque* (Le Caire, 1942), P. Kraus a publié la traduction arabe de quelques chapitres du *De placitis* avec, en parallèle, le texte grec (p. 331-339). L'édition complète de la version arabe a été procurée par A. Badawi dans les *Collectanea Islamica*, t. 6 (Le Caire, 1954). D'après H. Daiber (Diss. Saarbrücken, 1968), le manuscrit grec utilisé par le traducteur était indépendant de ceux qui nous sont parvenus.

2. Selon M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1970, p. 116, n° 9. Je remercie Mlle M.-Th. d'Alverny et M. M. Tardieu à qui je dois cette référence et celles de la note précédente.

3. Pour nous 57, car le catalogue sépare les deux livres du traité *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre* (n°s 176 et 186), ainsi que les *Questions grecques et romaines* (n°s 166 et 138).

4. Dans son article *Plutarchos von Chaironeia* de la *Realencyclopädie* (col. 65 du tirage à part), K. Ziegler estime que 260 traités (avec

total est certainement inférieur à la réalité : si, des 143 traités perdus, 15 sont attestés par des fragments, on pourrait en déduire, par une simple règle de trois, que les fragments des 15 traités attestés par la tradition indirecte et absents du catalogue de Lamprias correspondraient à un total d'environ 143 autres traités dont 128 (143 — 15) seraient perdus et devraient être ajoutés au total de 235. En laissant de côté ces spéculations dont les résultats sont problématiques, et sans tenir compte de l'existence de quelques doublets ni de la longueur des traités dont certains sont très courts alors que d'autres comportent plusieurs livres, on admettra que, pour cette partie de l'œuvre de Plutarque, le tiers au plus, soit, avec l'écrit *Des fleuves*, 79 traités sur 235, nous est parvenu, et plus probablement le quart. Le résultat est tout différent de celui qu'offre la tradition des *Vies parallèles*, où 23 couples de vies, sur un total de 24 attesté par le catalogue de Lamprias, ont été transmis par les manuscrits médiévaux.

Ce bilan d'ensemble doit être complété par des bilans partiels, moins décevants. Des 18 traités cités par Sopatros, 15 ou 16 nous sont parvenus, soit plus de 80 %[1]. Pour Eusèbe, la proportion est de 62,5 % (5 traités sur 8). Pour Stobée, elle s'abaisse à 56 % (19 sur 34). A en juger par ces pourcentages, il est vraisemblable que plus de la moitié des traités de Plutarque lus aux IVe et Ve siècles s'est conservée jusqu'à nous.

320 livres) sont attestés sous le nom de Plutarque ; parmi eux, 250 traités (avec 300 livres) seraient bien de lui.

1. Si l'on ajoute les trois biographies perdues (Vies de Cratès, de Daïphante et de Pindare) mentionnées dans le livre IX, la proportion s'abaisse à 71 % (15 traités conservés) ou 76 % (16 traités conservés).

2. La renaissance byzantine et ses suites

Avec la renaissance byzantine des IXe et Xe siècles, que P. Lemerle a qualifiée justement de premier humanisme byzantin, les *Œuvres morales* de Plutarque font l'objet de copies dans la nouvelle écriture, la minuscule, qui se substitue à la majuscule ou onciale héritée de l'Antiquité. Un certain nombre de ces copies nous sont parvenues : aucune n'est antérieure au Xe siècle. On en trouvera ci-dessous une présentation sommaire, selon un classement qui tient compte à la fois de la chronologie et des regroupements autorisés par l'identité du contenu.

Pour éviter des énumérations trop longues, les traités des *Œuvres morales* seront le plus souvent désignés seulement par un numéro. Des deux systèmes mentionnés dans les éditions récentes, l'un correspond au classement adopté par Henri Estienne dans sa monumentale édition de 1572 et reproduit dans la présente édition [1], l'autre se réfère à la première édition complète des *Œuvres morales*, établie à Constantinople par le moine érudit Maxime Planude [2] dans les dernières années du XIIIe siècle et complétée au cours du XIVe siècle. C'est ce dernier système de numération qui sera utilisé dans les pages suivantes, car il offre l'avantage d'être plus proche du classement des manuscrits médiévaux. A la fin de l'intro-

1. A l'intérieur des traités, les renvois par chiffres suivis d'une lettre sont faits aux pages de l'édition gréco-latine de Francfort (1599), avec le texte grec d'Estienne et la traduction latine de Xylander ; cette édition a été réimprimée à Francfort en 1620 et à Paris en 1624 ; voir *infra*, p. CCXCVI-CCXCVII.

2. Sur ce personnage et son édition de Plutarque, voir *infra*, p. CCLXXI-CCLXXXII.

duction, un appendice fournit une concordance des deux systèmes, avec la mention du titre des traités[1].

Les plus anciens manuscrits des « Œuvres morales »[2].

Communément attribué au XIe siècle, le *Parisinus gr.* 1678 (sigle o) est du premier tiers du Xe siècle, comme l'atteste son écriture, du type Baanes[3]. Ce manuscrit de format moyen (240 × 180 mm.) a été fortement rogné ; il compte 148 folios. Chaque page porte 33 lignes de texte. Le contenu est exclusivement plutarchéen : trois couples des *Vies parallèles* (*Alexandre-César*, *Phocion-Caton le Jeune*, *Dion-Brutus*) y sont suivis de trois écrits des *Œuvres morales* (*Préceptes politiques*, *Apophtegmes de rois et de généraux*, *Fortune d'Alexandre*, soit les nos 58, 59 et 57 dans le classement de Planude) et du catalogue de Lamprias.

Seuls les folios 11 à 145 appartiennent au manuscrit primitif. Les folios 1 à 10 sont une restauration sur

1. Voir *infra*, p. CCCXIX-CCCXXII.

2. Notre étude de la tradition médiévale des *Œuvres morales* est fondée sur l'examen direct de la plupart des manuscrits. Les indications bibliographiques y sont donc fort réduites, mais il serait injuste de ne pas citer ici les travaux de pionnier de M. Treu : *De codicibus nonnullis Parisinis Plutarchi Moralium narratio*, Gymnas.-Programm Jauer, 1871 ; *Zur Geschichte der Textueberlieferung von Plutarchs Moralia I*, Gymnas.-Programm Waldenburg in Schlesien, 1877 ; *Idem II*, Gymnas.-Programm Ohlau, 1881 ; *Idem III*, Programm des Kgl. Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau, 1884 ; ainsi que ceux de H. Wegehaupt : *Beiträge zur Textgeschichte der Moralia Plutarchs*, dans *Philologus* 64, 1905, p. 391-413 ; *Plutarchstudien in italienischen Bibliotheken*, Gymnas.-Programm Cuxhaven, 1906. On y ajoutera les introductions générales données en tête des volumes de l'édition publiée depuis 1925 dans la « Bibliotheca Teubneriana », ainsi que les notices particulières qui précèdent chaque traité dans la « Collection des Universités de France » et où l'on trouvera mentionnées aussi bien les éditions critiques récentes que les études relatives à la tradition manuscrite de chaque traité ou groupe de traités apparentés.

3. Ainsi dénommée d'après le copiste qui a travaillé pour Aréthas de Césarée au début du Xe siècle, comme l'a suggéré E. Follieri, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, dans *La paléographie grecque et byzantine*, Paris, 1977, p. 148 ; voir aussi p. 556-557.

papier avec le début de la *Vie d'Alexandre*. Quant aux trois derniers folios, ils se distinguent du manuscrit primitif par leur réglure (un cadre sans linéation)[1], par le nombre des lignes écrites (34 au lieu de 33) et par l'écriture (la fin de la *Fortune d'Alexandre* est d'une main de la fin du xe siècle, et c'est au xiie siècle, au plus tôt, qu'il faut attribuer la copie du catalogue de Lamprias). De plus, deux cahiers ont disparu entre les folios 113 et 114, avec la fin des *Préceptes politiques*[2] et le début des *Apophtegmes*[3], un autre entre les folios 145 et 146, avec la fin du premier livre de la *Fortune d'Alexandre*[4] et le début du second[5].

Certains de ces accidents sont datables avec précision. Sans parler de la restauration du dernier cahier (ff. 146-148), on constate que la présence de la signature I H (= 18) au f. 138 ro dans un manuscrit fait de quaternions[6] implique que les deux cahiers disparus entre les folios 113 et 114 manquaient déjà quand ce décompte a été établi. Certes, il est difficile de dater avec précision des signatures, mais il se trouve que le *Parisinus* a été utilisé dans la seconde moitié du xiiie siècle par un excerpteur dont le travail est conservé dans un cahier (ff. 244-251) du *Vindobonensis phil. gr.* 129[7] : les extraits des *Préceptes politiques* ne dépassent pas 806 C ; ils sont suivis, sans titre, d'extraits des *Apophtegmes* qui com-

1. La réglure ancienne est du type I 1c Lake = OOC1 Leroy (cf. Julien Leroy, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris, 1976 p. 1). La surface écrite est de 190/200 × 120/135 mm.

2. Qui s'interrompent en 806 C 9 (χρώμενος[).

3. Qui commencent en 173 B 5 (]ἐκίνεις).

4. Interrompu en 330 B 3 (τὴν περιβολὴν ἣι[).

5. En 341 B 2, avec les mots]ὥστε τῆς κερκίδος.

6. Soit, pour la partie précédente, 17 cahiers de 8 folios, ou 136 folios (le cahier restauré au début compte 10 folios et il y a quelque irrégularité ici ou là ; d'où le décalage d'une unité).

7. Sur ce manuscrit de Plutarque des environs de l'an 1100, voir la description de H. Hunger dans le catalogue des manuscrits grecs de Vienne (t. I, Wien, 1961, p. 237-238) ; c'est à ce spécialiste qu'est due la datation précise du cahier d'extraits ajouté postérieurement. Le contenu du manuscrit primitif est analysé plus loin, p. ccxlix.

mencent en 173 D[1]. Or, dans son état actuel, le *Parisinus* s'interrompt en 806 C avec le f. 113 v° et reprend à 173 B avec le f. 114 r°. Cette mutilation du *Parisinus*, en accord avec le décompte récent des cahiers, est donc antérieure à l'utilisation du manuscrit par l'excerpteur et peut ainsi être fixée avant le milieu du XIIIe siècle.

Les particularités textuelles du *Parisinus* seront examinées en détail dans les notices des trois traités qu'il porte. Mais le cas de ce manuscrit est exemplaire en ce qu'il représente un choix d'œuvres de Plutarque, *Vies* et traités, rapprochées pour leur résonance politico-historique ; il répond à un besoin dont témoignent aussi, à leur manière, les *Extraits historiques* en cinquante-trois volumes dus à l'initiative de Constantin VII Porphyrogénète († 959)[2]. En raison de la date ancienne du *Parisinus*, il est difficile de déterminer les sources utilisées pour sa copie. Les trois couples de *Vies* qu'il donne apparaissent au tome II (n°s 5, 4 et 1) de l'édition en deux volumes, tome qui ne nous est pas parvenu et dont nous ne connaissons le contenu que par la description de Photius (*Bibliothèque*, *cod.* 245), et aussi au tome II de l'édition en trois volumes (n°s 7, 1 et 2)[3] ; les souscriptions stichométriques propres à cette édition[4] font défaut dans le *Parisinus*[5]. L'examen des particularités du texte montre que ce manuscrit est un témoin pri-

1. Pour le détail, on se reportera à M. Pohlenz, dans la préface du t. V, 1, des *Plutarchi Moralia* (Lipsiae, 1957), p. XVII, n. 2 (au bas de la p. XVIII).

2. Sur cette entreprise encyclopédique, voir P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, p. 280-288.

3. M. Juneaux donne une bonne présentation des deux éditions des *Vies parallèles* au tome I de l'édition de R. Flacelière, p. XXXII-XXXV.

4. A. B. Drachmann, *Stichometrisches zu Plutarch*, dans *Hermes* 30, 1895, p. 475-477 ; J. Irigoin, *La formation d'un corpus : un problème d'histoire des textes dans la tradition des « Vies parallèles » de Plutarque*, dans *Revue d'histoire des textes* 12-13, 1982-1983, p. 1-12, en particulier p. 4-5.

5. La fin de la *Vie d'Alexandre* comme celle de la *Vie de Brutus* (la *Vie de Dion* est incomplète) en sont dépourvues (voir, pour le détail des *Vies*, l'article de J. Irigoin cité à la note précédente).

maire pour les trois couples de *Vies*[1]. Il en est de même pour les trois traités qu'il donne à la suite : négligé jusqu'à la dernière édition de la « Bibliotheca Teubneriana », où un sigle minuscule (o) lui a été affecté, il est en fait un témoin indépendant, comme l'ont montré W. Nachstädt et M. Pohlenz[2].

Daté en général du XIe siècle, le *Vaticanus Urbinas gr.* 97 (sigle U) est du milieu du Xe siècle, à en juger par l'écriture, qui est du type Éphrem[3]. D'un format (265 sur 180 mm.) proche de celui du *Parisinus gr.* 1678, il compte 273 folios ; à la suite d'un accident, les folios 1-13 ont été restaurés sur papier au début du XIVe siècle[4]. Chaque page porte 28 lignes. Comme dans le *Parisinus*, des couples de *Vies parallèles*, les numéros 7 à 10 du tome II de l'édition en deux volumes, ou les quatre premiers du tome III dans l'édition en trois volumes (*Démétrius-Antoine*, *Pyrrhus-Marius*, *Aratos-Artaxerxès*, *Agis et Cléomène-Les Gracques*), précèdent huit traités des *Œuvres morales* (f. 250 r°-273 v°), soit *De la vie cachée*, *Si le vice suffit pour rendre l'homme malheureux*, *De l'amour de la progéniture*, *De l'envie et de la haine*, *La vertu peut-elle s'enseigner?*, *De la monarchie, de la démocratie et de l'aristocratie*, *Histoires d'amour*, *Causes physiques* (jusqu'à la question 9, car le manuscrit, mutilé, s'interrompt avec le mot ἐπιδιδόντων, en 914 D 3) ; ces traités, qui appartiennent à des

1. Il porte le sigle H dans les éditions des *Vies parallèles*.
2. Respectivement dans la préface du tome II (Lipsiae, 1935), p. VI-VII, et dans celle du tome V, 1 (Lipsiae, 1957), p. XVI-XX, des *Plutarchi Moralia*.
3. Sur ce type d'écriture, voir E. Follieri, *La minuscola libraria dei secoli IX e X* (cité *supra*, p. CCXXXIX, n. 3), p. 148. Le manuscrit vient d'être étudié dans le plus grand détail par L. Perria (*Un nuovo codice di Efrem : l'*Urb. gr. *130*, dans *Riv. di Studi Bizantini e Neoellenici* n. s. 14-16, 1977-1979, p. 33-114, et 8 pl., en particulier p. 83-89, avec un facsimilé à la pl. 6) ; l'auteur conclut qu'il n'est pas de la main d'Éphrem, mais a été copié dans son scriptorium.
4. Le filigrane de ces folios de papier porte le nom d'un papetier de Fabriano, FILIPUZO Z (Briquet 12011, Mošin-Traljić 6536-6538), dont la production est attestée de 1307 à 1310.

genres variés, portent dans l'édition de Planude les nos 44 à 47, 55, 48 à 50. L'*Urbinas* ne présente donc pas la cohérence politico-historique qui était caractéristique du *Parisinus*. Mais le choix des traités et des couples de *Vies* est tel qu'aucun élément n'est commun aux deux manuscrits.

Par son format (270 sur 200 mm.) et par son contenu, le *Palatinus Heidelbergensis gr.* 283 (sigle H) est tout proche de l'*Urbinas*, mais la mise en pages, avec 37 lignes, est différente. Dans les *Vies*, où les deux manuscrits portent respectivement les sigles R et P, les éditeurs signalent leur ressemblance en usant d'un sigle collectif (Π) ; cette ressemblance n'est pas moins grande dans les *Œuvres morales* (ff. 195 v°-207 v°), à cette réserve que le *Palatinus*, mutilé, s'interrompt dans la question 3 des *Causes physiques*, avec les mots νοσεῖ γὰρ, en 912 E 4. Pour ce manuscrit, la datation courante est « xie-xiie siècle », mais l'écriture, du type Ephrem comme celle de l'*Urbinas* U, doit être attribuée au milieu ou à la seconde moitié du xe siècle. Le point important pour l'éditeur sera de déterminer si le *Palatinus* est un descendant ou un frère jumeau de l'*Urbinas*.

Autres manuscrits anciens (Xe-XIIe siècle) des « Œuvres morales ».

A la différence de ces trois premiers manuscrits, les autres témoins anciens des *Œuvres morales* ne contiennent en principe que celles-ci, à l'exclusion des *Vies parallèles*. Ils seront présentés suivant l'ordre chronologique, mais sans qu'on s'interdise des regroupements suggérés par une identité ou une parenté de contenu.

Le *Vaticanus Barberinianus gr.* 182 (sigle G) est copié dans une minuscule penchée à droite qui appartient au dernier tiers du xe siècle ou aux premières années du xie siècle. Ce manuscrit de parchemin, qui compte 389 folios, est d'un format (272 sur 210 mm.) très légè-

rement supérieur à celui des manuscrits plus anciens. Chaque page porte 32 lignes. Au f. 1 r°-v°, la table qui énumère 34 traités semble être une addition postérieure ; la partie qui s'étend du f. 313 à la fin est une réfection du milieu du XIVe siècle. Les traités contenus dans la partie ancienne sont les suivants : 5, 7, 9 à 11, 13, 14, 16 à 19, 52, 56, 57 α, 58 à 60, 3, 8, 15, 20, 21, 4, 69, 6, 12 (jusqu'à 536 B 9, ὁ 'Αν[τισθένειος) ; la partie complémentaire, qui commence avec le mot 'Αντισθένειος, contient la fin de 12, 57 β, 34, 59 (à l'exclusion des apophtegmes grecs), 29, 64, 1, 2, 67.

C'est avant la fin du Xe siècle qu'ont été copiés deux manuscrits d'un format un peu plus grand, le *Marcianus gr.* 250 (*coll.* 580) [sigle X] et le *Parisinus gr.* 1957 (sigle F). Le *Marcianus* mesure 355 sur 235 mm., le *Parisinus*, 324 sur 252 mm. Dans sa partie ancienne (ff. 2-316) [1], qui compte 32 lignes à la page, le *Marcianus* contient les traités 52, 53, 3, 68, 69, 4 à 7, 66, 8 à 21, 36, 28, 35, 30, 43, en quarante-deux quaternions dont deux ont disparu entre les f. 57 et 58, avec une partie importante (de 421 A 7 νομάσι [καὶ à 435 F 6 ἀποδιδοὺς] τῶν) du dialogue *Sur la disparition des oracles* (n° 69). D'autre part, le feuillet intérieur d'un certain nombre de cahiers avait disparu et a été remplacé au XIVe siècle (ff. 21-22, 53-54, 69-70, 117-118, 124-125, 148-149, 180-181 ; cette restauration porte aussi sur les ff. 308-316, un quaternion et un folio isolé, qui remplacent un cahier perdu, mais la lacune due à la perte de deux folios entre 304 et 305 n'a pas été comblée (il manque la partie 1091 E 2 ἡγουμέ[νων à 1093 D 6 Σοφοκλέους] περίεισιν du traité *De l'impossibilité de vivre heureux en suivant Épicure*,

1. Malgré l'avis d'E. Mioni, qui attribue le *Marcianus* à la fin du XIe siècle dans son récent catalogue des manuscrits grecs de Venise (vol. I, p. 365), la minuscule à tendance un peu cursive me paraît être de la seconde moitié du Xe siècle ; cf. le fac-similé du f. 202 r° publié par Wattenbach-von Velsen (*Exempla codicum graecorum litteris minusculis scriptorum*, Heidelbergae, 1878, pl. 44).

nº 43). Ce travail a été fait d'après une autre source, ce qui revient à dire que, sous l'apparente continuité du texte, le *Marcianus*, dans sa partie ancienne, présente un bon nombre de lacunes, la plupart égales. Toujours au XIVᵉ siècle, le f. 1 a été ajouté en tête; il porte au recto un passage du nº 4 (de 57 A 3 à F 2) et au verso la table du contenu de la partie ancienne (jusqu'au f. 316), suivie d'une liste de dix traités manquants sur laquelle nous reviendrons plus loin[1]. Un peu plus tard, dans la première moitié du XVᵉ siècle, un complément important a été apporté au *Marcianus* (ff. 317-379) avec les traités 1, 2, 37, 22, 38, 65, 60, 59 et 46 ; le copiste de cette partie, qui a pris soin d'en inscrire la liste à la suite de l'index du f. 1 vº, semble avoir utilisé au moins deux sources différentes.

Le *Parisinus* F, qui compte encore 252 folios, avec 29 lignes à la page, est mutilé au début et à la fin[2]. Les signatures anciennes, dont un petit nombre subsiste, permettent d'estimer l'ampleur de la perte initiale : au f. 117 rº, la signature ancienne, κα' (= 21), est inscrite dans l'angle supérieur externe, alors que la signature récente, au bas de la page, est ιδ' (= 14), soit un décalage de sept cahiers correspondant à la mutilation du début du manuscrit et aux traités disparus avec eux, trois d'après la numérotation qui subsiste. Le contenu actuel est 66 (*inc. mut.* ἀλλ' οἴχεται, en 1039 C 11), 3, 4, 64, 67 à 69, 5, 7, 16, 19, 61, 56 à 58, 63. Dans la marge du f. 33 vº (au début de 4) et dans la marge inférieure du f. 137 rº (à la fin de 69), une note invite le lecteur à rétablir l'ordre 3, 68, 69, 4, qui est justement celui qu'offre

1. Voir *infra*, p. CCLXXX, note 2 (à la p. CCLXXXI).

2. Ce manuscrit, dont une page (f. 220 rº) est reproduite dans les *Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs... de la Bibliothèque nationale...* (pl. 43) d'H. Omont, provient, par l'intermédiaire de Catherine de Médicis, de la collection du cardinal Ridolfi, et non de celle du cardinal Mazarin, comme l'indique le même auteur dans son *Inventaire sommaire...* (la correction est faite dans la notice des *Fac-similés*).

le *Marcianus* X. Pour les traités qui sont communs aux deux manuscrits, leur parenté paraît étroite.

Découvert par Cobet au début de 1845 ou un peu plus tôt[1], le *Laurentianus* 69, 13 est un manuscrit de Diogène Laerce et d'autres auteurs sous le texte desquels subsistent des traces des *Œuvres morales* (sigle L). Comme il arrive souvent avec les palimpsestes, l'enthousiasme de l'inventeur l'a poussé à vieillir indûment sa découverte : attribué par Cobet au xe siècle, le *Laurentianus* a été considéré depuis lors comme le plus ancien manuscrit des *Œuvres morales*. Ce livre de Diogène Laerce et autres qui compte 160 folios, dont 148 palimpsestes proviennent tous d'un même manuscrit de Plutarque, a conservé à peu près le format de l'original, soit 285 sur 222 mm. ; chaque page du manuscrit primitif portait 22 lignes d'une écriture d'assez gros module, qui présente des caractères typiques de la seconde moitié du xie siècle. Wegehaupt[2] a reconstitué le manuscrit primitif, en situant à sa place chaque folio conservé : il comptait 226 folios, dont 78 sont perdus, groupés en 27 quaternions suivis d'un quinion final ; les signatures qui subsistent montrent que le cahier 1 de la reconstitution était bien le cahier initial du livre. Le contenu est le suivant : 9 à 19, 44 à 47, 55 et 23 ; chaque traité est représenté dans les folios conservés, à l'exception de 45 dont la place est assurée par la reconstitution du manuscrit primitif.

Le contenu du palimpseste rappelle celui du *Parisinus gr.* 1955 (sigle C), qui est à peu près son contemporain. Ce manuscrit compte 279 folios ; son format est de 280 sur 220 mm., soit pratiquement le même que celui

1. Il signale la découverte dans une lettre du 4 février 1845, imprimée, en guise de préface, en tête de son édition de Diogène Laerce parue dans la collection Didot en 1850.

2. H. Wegehaupt, *Der Florentiner Plutarch-Palimpsest*, dans *Abhandl. Preuss. Akad. Wissensch.*, 1914, Phil.-hist. Kl., Nr. 2 (avec 4 pl.).

du *Laurentianus*. Chaque page porte 25 lignes. Comme les descriptions antérieures du *Parisinus* C sont plus qu'inexactes[1], il est nécessaire de donner ici une analyse détaillée de son état actuel. La partie conservée du manuscrit original va du f. 9 au f. 112 et du f. 121 au f. 255 *bis*. La copie est l'œuvre de deux mains différentes : une écriture un peu anguleuse, fortement penchée à droite (f. 9 r° à 95 r° et f. 248 r° [l. 11] à 255 *bis* v°)[2] et une minuscule perlée, verticale ou légèrement penchée à droite (f. 95 v° à 112 v° et 121 r° à 248 r° [l. 11]) ; les deux écritures, dont la première se rattache à un type plus ancien, sont nécessairement contemporaines en raison de leur succession dans le manuscrit et peuvent être attribuées au XIe siècle. Les traités conservés dans la partie originale du manuscrit représentent la suite 2 (à partir de μονῳδία, en 7 B 9) à 19 (moins une lacune dans 8, de 539 F 7, ὁ πολιτικὸς, à 546 E 5, προσαγορεύσεις), la suite 44 à 47, et les traités 55 et 23 (ce dernier s'interrompant au bas du f. 255 *bis* v°, avec les mots οὐδ' ἦν πα, en 608 F 9)[3]. Au début du XIVe siècle, la partie manquant en tête du manuscrit, avec le traité 1 et le début du traité 2, et la lacune du traité 8 ont été suppléées sur deux quaternions (f. 1-8 et f. 113-120) par un copiste qui a réussi à ajuster son travail en jouant sur le module de son écriture.

Les signatures primitives des cahiers, dans la partie

1. C'est le cas de celle que donne M. Pohlenz au tome I des *Moralia*, p. XVIII.

2. Dans la description de Pohlenz, la main des f. 248 r° à 255 *bis* v° est confondue avec celle du restaurateur des deux cahiers disparus.

3. L'analyse erronée de Pohlenz conduit à une aporie philologique. La fin du traité 46, à partir de la ligne 11 du f. 248 r°, et les traités 47, 55 et 23 (jusqu'en 608 F 9) devraient avoir été transcrits soit sur le *Parisinus* lui-même, détérioré mais encore lisible, soit sur son modèle direct ou sur un autre descendant de ce modèle ; le *Laurentianus* est exclu par la date de la copie, postérieure à son remploi comme palimpseste. Or la source utilisée pour les deux cahiers de remplacement, le 1er et le 15e, est issue de la recension de Planude, ce qui confirmerait, si besoin, l'indépendance des deux transcriptions.

ancienne, ne paraissent pas avoir laissé de trace. En revanche, les cahiers portent deux séries de signatures plus récentes. La première, située dans la marge inférieure du premier folio de chaque cahier, vers la droite, est postérieure à la perte du cahier initial et à celle du cahier qui a entraîné la lacune du traité 8, et antérieure à la restauration du XIVe siècle[1]. La seconde, située elle aussi dans la marge inférieure, mais vers la gauche, correspond à l'état actuel du manuscrit, y compris des compléments dont il n'a pas encore été question. C'est ainsi que le cahier constitué par les f. 105 à 112 porte le nº 13 (ιγ') dans la première série et 14 (ιδ') dans la seconde, avec un décalage d'une unité correspondant à l'absence du premier cahier avant la restauration, alors que le cahier groupant les f. 121 à 128 porte le nº 14 (ιδ') dans la première série et 16 (ιϛ') dans la seconde, avec décalage de deux unités en raison de la disparition, puis de la restauration, du cahier initial et du cahier correspondant à la lacune du traité 8. Il s'ensuit que le *Parisinus* C, lorsqu'il était complet, commençait avec le traité 1, ce qui est confirmé par la présence d'un numérotage des traités, tracé par la même main et avec la même encre que les titres, dans le premier tiers du manuscrit : on lit ainsi λόγος Γ' dans le prolongement du titre du traité 3, au f. 16 rº, et λόγος Ζ', pour le traité 7, au f. 81 rº.

Dans le courant du XIVe siècle, le manuscrit a été complété par l'addition de trois folios (256, 257 et un folio non numéroté), qui constituent à eux seuls un cahier dans la série des signatures récentes et sont restés vierges[2], et d'un autre cahier (f. 258 à 264, plus 265 au-

1. C'est une datation inexacte et une mauvaise interprétation de cette première série de signatures qui ont fait dire à Pohlenz (*op. cit.*, p. XVIII) que le traité 1 et le début du traité 2 ne se trouvaient pas à l'origine dans le *Parisinus* ni dans son modèle.

2. Ces trois folios semblent avoir été insérés à cette place pour permettre de compléter éventuellement le traité 23.

jourd'hui placé à la fin du manuscrit) sur lequel ont été transcrits, à raison de 28 à 31 lignes à la page, les traités 20 et 21 ; ce dernier s'achève au recto du f. 265, dont le verso est vierge.

Enfin, au XVe siècle, le traité 22 a été transcrit sur un septenion (f. 266-279) à raison de 30 lignes à la page. Ce cahier, exceptionnel par son ampleur, doit être postérieur à la seconde série de signatures, car il ne porte aucune trace de numérotation.

L'identité du contenu du palimpseste de Florence et du *Parisinus* C pour la partie qui s'étend de 9 à 19, plus 44 à 47, 55 et 23, implique que le manuscrit originel dépecé pour constituer le palimpseste était le second tome d'une série de deux, comme l'a montré Wegehaupt[1] en estimant à 216 folios la place qu'auraient occupée les traités 2 à 8 dans l'écriture et la mise en pages du *Laurentianus*[2]. En ajoutant le traité 1, dont la longueur correspond environ à cinq pages et demie de ce manuscrit, on arrive à 219 folios, alors que le tome partiellement conservé en avait 226. L'équilibre est presque parfait.

Le *Vindobonensis phil. gr.* 129 (sigle W) est un manuscrit de format moyen (245 sur 185 mm.), qui compte 243 folios (plus un cahier, f. 244-251, ajouté dans la seconde moitié du XIIIe siècle)[3]. Chaque page compte 30 lignes. La copie est l'œuvre de deux mains, dont la première a transcrit les f. 1 à 195 (moins 147), la seconde les f. 196 à 243 ; toutes deux se situent vers le début du XIIe siècle[4]. Le manuscrit, qui a perdu plusieurs folios avant leur numérotation, présente aussi quelque désordre dans l'arrangement des cahiers ; il

1. Voir l'article cité *supra* (p. CCXLVI, note 2), à la p. 10.

2. Si Wegehaupt, suivi par Pohlenz, excluait la présence du traité 1 dans la collection représentée par le *Parisinus* C et, partiellement, par le palimpseste, c'est à cause d'une mauvaise interprétation des deux séries de signatures que porte le *Parisinus* ; voir *supra*, p. CCXLVIII, note 1.

3. Voir *supra*, p. CCXL.

4. Ce manuscrit est attribué à l'Italie méridionale, plus précisé-

faut rétablir la suite : 1-8, 86, 9-115, 132-139, 116-131, 140-234, 242-243, 235-241. Une partie de ce désordre est assez ancienne, puisque le *Riccardianus* 45, dont il va être question, copié sur le *Vindobonensis*, présente une interversion de texte due au déplacement du cahier 132-139. Le contenu du *Vindobonensis* est le suivant : 2 (à partir de καλὸν γάρ, en 6 C 2) à 4, 6, 9, 10, 5, 7, 8, 11, 12, 14, 17 à 19, 15, 20, 21, 16, 13 (qui s'interrompt avec τοῦ δικαίου τὴν en 488 B 5). Le modèle utilisé devait être mutilé en tête, mais il contenait primitivement les traités 1 et 2 entiers, à en juger par le n° 3 que porte le traité 3 dans le manuscrit.

Le *Riccardianus* 45 (sigle Ricc.) est un manuscrit du même format (245 sur 185 mm.) que le *Vindobonensis*, qui lui a servi de modèle. Transcrit sur deux colonnes de 32 lignes par deux copistes différents que l'on situe d'ordinaire au XIIe siècle[1], il compte 181 folios et offre la même suite de traités que son modèle, à l'exception des cinq derniers, soit 2 (*inc. mut.*) à 4, 6, 9, 10, 5, 7, 8, 11, 12, 14, 17 à 19, avec, dans 7 et 8, l'interversion signalée plus haut à propos du *Vindobonensis*. Le traité 2 commence en 6 C 1 avec les mots ἢ τὸ σῶφρον ἀντὶ τοῦ τερπνοῦ..., qui, dans le *Vindobonensis*, ont été écrits sur une ligne et demie laissée en blanc par le copiste et remplie ultérieurement, donc avant la transcription du *Riccardianus* ; la suite du passage (6 C 2) comporte deux lacunes dans une partie de la tradition. Au XVe siècle,

ment à l'aire calabro-sicilienne, par G. Cavallo (*La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione*, dans *Scrittura e Civiltà* 4, 1980, p. 157-245, en particulier p. 192 ; voir aussi *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, dans *I Bizantini in Italia*, Milano, 1982, p. 495-612, en particulier p. 558).

1. G. Cavallo, qui attribue à l'Italie méridionale le *Riccardianus* (tout comme son modèle, le *Vindobonensis*), estime qu'il est de la fin du XIIIe siècle ou du début du XIVe ; voir les deux articles cités à la note précédente, respectivement p. 230, 231, 232, et p. 588.

le traité 1 et la partie manquante de 2 ont été ajoutés en tête (ff. 1-6), et un complément au traité 7 a été copié sur les ff. 126-127.

Le *Parisinus gr.* 1956 (sigle D), de format moyen (265 sur 195 mm.), compte 185 folios portant chacun 32 lignes. Le manuscrit, dont le début et la fin ont disparu, souffre aussi du déplacement de folios et de cahiers entiers. Les signatures primitives, placées à l'angle inférieur externe du premier folio de chaque cahier, et la numérotation des traités, de première main, assurent la reconstitution du manuscrit originel[1], avec la suite : lac., 173-176, lac., 4, lac., 181, lac., 182, lac., 5, lac., 123-130, 9-122, 1-3, 6, 184, 7-8, 131-171, lac., 178-179, lac., 172, 180, 183, 177, lac., 185, lac. Le contenu correspondant est : 2 (à partir de μικρὸν καὶ φαῦλον, en 10 E 8) et 3 (jusqu'à κατὰ μικρὸν, en 75 D 5), 4 (avec d'importantes lacunes), 6 (à partir de μὲν γὰρ φιλόλογον, en 22 C 6) à 19, 21, 22, 68, 69 (avec d'importantes lacunes et interrompu en 436 A 4, τῷ λόγῳ[). Le numérotage des traités montre que le manuscrit comportait primitivement une œuvre avant 2, qui a toutes chances d'avoir été 1, et qu'il contenait aussi 5 ; en l'absence de 20, les traités 21 et 22 sont numérotés respectivement 20 et 21, alors que les deux dialogues delphiques sont dépourvus de numéro. L'écriture est une minuscule perlée typique du XIe siècle ; elle doit se situer vers le milieu de ce siècle.

Le *Marcianus gr.* 249 [*coll.* 287] (sigle Y) est d'un format moyen (250 sur 183 mm.), très proche de celui des précédents manuscrits. Il compte 229 folios, avec trois variétés de mise en pages[2] : 24 lignes aux f. 2-3,

1. Une note manuscrite d'H. Diels, placée en tête du *Parisinus*, fournit une description précise de l'état originel, avec estimation du nombre des folios disparus.

2. Je remercie de son obligeance le P. Julien Leroy, qui m'a communiqué d'utiles précisions sur les réglures et la mise en pages du *Marcianus*.

27-34 et 43-90 ; 27 lignes aux f. 4-26 et 155-229 ; 25 lignes aux f. 91-154. Le *Marcianus*, à en juger par l'index (f. 1, du XIVe siècle), contenait à l'origine les traités 1 et 3 à 21. En raison de la perte des premiers folios, le manuscrit commence, dans son état actuel, au traité 3, avec les mots οὕτω συνειδῇς, en 76 E 3 ; d'autre part, un cahier disparu a été suppléé au XIVe siècle (f. 35-42)[1], avec une grande partie du traité 5 (à partir de γένηται καὶ ἀνήμερος, en 86 D 8) et le début du traité 6 (jusqu'à λογίζεσθαι, en 14 F 7)[2]. L'écriture du *Marcianus*, fine, penchée à droite, présente un certain caractère cursif ; elle peut être attribuée au XIe siècle[3].

Il ne m'a pas été possible d'examiner directement les deux manuscrits conservés au Musée historique de Moscou, mais j'ai disposé de microfilms prêtés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes. Ces conditions ne m'ont pas permis d'atteindre toute la précision souhaitable. Le *Mosquensis Mus. Hist. Syn. gr.* 352 [501 Vlad., *olim* 339] (sigle M), lui aussi d'un format moyen (245 sur 180 mm.), compte 256 folios ; chaque page porte 30 lignes, parfois 31. La série des traités 1 à 21 y est précédée du *De placitis philosophorum* (51), transcrit par une autre main. Par suite d'un accident survenu au manuscrit, le traité 21 s'interrompt en 171 A 1, avec le mot συναίτιος. Sur la datation du manuscrit les avis diffèrent ; le XIe siècle me paraît probable, dans la mesure où on peut juger sur la reproduction de quelques pages. Quant au traité 51, son écriture semble plus tardive d'un siècle.

Le *Mosquensis Mus. Hist. Syn. gr.* 425 [502 Vlad., *olim* 387][4] (sigle N) d'un petit format (200 sur 145 mm.),

1. Les f. 41 vo-42 vo sont restés vierges.

2. Aux f. 228 vo-229 ro a été copiée, au XIVe siècle, la liste des traités 22 à 69 de l'édition de Planude (voir *infra*, p. CCLXXI et suiv.).

3. Et non au XIIe siècle, comme l'écrit E. Mioni dans son catalogue de la Marcienne (I, p. 364).

4. Le *Mosquensis* N se trouvait autrefois au Mont Athos, dans la bibliothèque du monastère de Vatopédi.

compte 203 folios, avec 30 lignes, parfois 29, à la page. Il contient la série 1 à 21, transcrite par au moins trois mains différentes, toutes attribuables au XIIe siècle[1]. Un cahier perdu avec une partie du traité 3 (de καὶ δειλίαν, en 76 A 8, à Θεμιστοκλῆς, en 84 B 7) a été suppléé au XIVe siècle.

A la différence des manuscrits précédents, où les traités 1 à 21 tiennent souvent une place importante ou même exclusive, les deux derniers témoins anciens des *Œuvres morales* ne comportent aucun de ces traités. Le *Vindobonensis phil. gr.* 148 (sigle T), d'un format moyen (235 sur 175 mm.), compte 259 folios (en fait 260, car l'un est numéroté 241 *bis*) ; la page porte 22 lignes. L'écriture est une minuscule de la première moitié du XIe siècle. Le premier folio de chaque cahier, au recto, porte une croix à l'angle supérieur interne et une signature à l'angle inférieur interne, ce qui permet de constater la disparition de deux cahiers auxquels étaient affectés les numéros 18 et 25, respectivement entre les folios 135 et 136, 183 et 184. Ce double accident est postérieur à l'origine des douze copies, directes ou indirectes, du *Vindobonensis*. En revanche, avant le f. 247, les trois derniers folios d'un cahier et le cahier suivant avaient disparu lorsqu'ont été faites les premières copies. Enfin, le modèle utilisé par le copiste du *Vindobonensis* était détérioré, comme en témoignent un certain nombre de lacunes dans le texte. La plus importante est celle qui apparaît au f. 127 v° : le copiste a laissé 18 lignes en blanc, avec la mention λείπει τετράδιον α' ἔχον κεφάλαια ε', établie d'après l'index placé au début du livre IV des *Propos de table* ; il manque en effet la fin de la question 6 et les questions 7 à 10. Pour tenir compte de la mention,

1. L'écriture de ces mains est du type dit de Karahissar ; voir B. L. Fonkič, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca* dans *Riv. di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s. 17-19, 1980-1982, p. 73-118 et 27 pl., en particulier p. 110 et 111 pour le *Mosquensis* N, dont deux pages sont reproduites aux pl. 24 et 25.

le copiste lui-même ou plutôt un réviseur a décalé d'une unité les signatures à partir du cahier 17 (f. 128-135), devenu ainsi 18. A l'exclusion de quelques conjectures, les copies du *Vindobonensis* n'offrent d'intérêt pour l'éditeur que dans les passages contenus dans les cahiers 18 et 25 (numérotation primitive) disparus de leur modèle[1].

Les dimensions (205 sur 150 mm.) du *Palatinus Heidelbergensis gr.* 153 (sigle P) le feraient ranger dans la catégorie des manuscrits de petit format, mais l'examen de la réglure montre que la surface occupée par le texte (154 sur 90 mm.) est, notamment en hauteur, du même ordre que celle du *Vindobonensis* (152 sur 100 mm.)[2]. La remarque est importante, car les deux manuscrits ont une mise en pages identique, avec 22 lignes et la même réglure. L'écriture, une minuscule régulière, légèrement penchée à droite, est de la fin du xᵉ siècle ou du début du xıᵉ. Le *Palatinus* contient, numérotés de 9 à 14 dans la marge supérieure, les traités 56, 57 (deux livres, portant les numéros 10 et 11), 64, 67 et 31. Ce manuscrit semble n'avoir fait qu'un avec le *Patavinus Bibl. Univ.* 560, dont le f. 2 vº porte un index mentionnant, après des homélies de saint Basile, les traités 1, 56, 57 (deux livres), 64, 67 et 31. Format et mise en pages s'accordent avec ce rapprochement, mais on notera que les traités de Plutarque 1 et 19 (jusqu'en 501 E 9, συνεληλύθασιν), que le *Patavinus* donne aux f. 51 vº à 56 vº, sont, selon E. Mioni[3], d'une main du xıvᵉ siècle,

1. Pour plus de détails, on se reportera à l'introduction de F. Fuhrmann, au tome IX, 1, p. xxvii-xxx de l'édition des *Œuvres morales* dans la C. U. F.

2. La différence des formats actuels tient sans aucun doute au fait que les marges du *Palatinus* ont été rognées plus souvent ou plus largement que celles du *Vindobonensis*.

3. E. Mioni, *Catalogo di Manoscritti Greci esistenti nelle Biblioteche Italiane*, t. I, p. 254-255 ; les explications de M. Pohlenz, au t. I (p. xxv-xxvi) de l'édition Teubner, ne sont pas très claires.

ce qui rend assez obscure la reconstitution du manuscrit primitif.

Esquisse d'un classement des manuscrits antérieurs au XIIIe siècle.

Pour l'éditeur des *Œuvres morales*, les seize manuscrits décrits ci-dessus n'offrent pas tous le même intérêt ni par leur contenu ni par l'état du texte qu'ils présentent. Tout d'abord, aucun ne donne l'ensemble des traités. Mais on entrevoit ici et là des collections d'ampleur variable qui témoignent d'un effort ancien pour rassembler cette partie de l'œuvre de Plutarque. La plus nette et la mieux caractérisée est celle qui, dans quelques manuscrits, est intitulée Τὰ ἠθικά ; placée en tête de son édition par Maxime Planude [1], elle a vu son titre étendu à l'ensemble des traités ainsi devenus en latin *Moralia*, en français *Œuvres morales*. Dans le *Barberinianus gr.* 182 (G), l'index décompte trente-quatre traités, dont l'énumération est suivie de la mention ἀπὸ τούτων εἰσὶ ἠθικοὶ αὐτοῦ λόγοι κα'. Ce nombre de vingt et un est confirmé par le *Mosquensis S. Syn. gr.* 352 (M), qui contient les traités 1 à 21, dans l'ordre, avec le titre τῶν ἠθικῶν Πλουτάρχου avant le traité 1. Deux témoignages plus récents doivent aussi être cités. Dans le *Marcianus gr.* 481, le fameux manuscrit de l'*Anthologie planudéenne* en grande partie autographe et achevé en 1299, on lit, après la souscription, aux f. 123 r°-124 v°, une liste des œuvres de Plutarque : les traités 1 à 21, dans l'ordre, y sont précédés de la mention ἀρχὴ τῶν ἠθικῶν et suivis de la souscription τέλος τῶν ἠθικῶν. Enfin, le *Vindobonensis phil. gr.* 46 (v), de la seconde moitié du xve siècle, contient, à l'intérieur d'une plus longue série, la séquence 3 à 19, plus 21 ; le traité 3 est précédé de la mention τῶν ἠθικῶν

1. Voir *infra*, p. CCLXXI et suiv. Un titre couvrant l'ensemble des *Œuvres morales* est donné par le *Marcianus gr.* 248, copié en 1455 par Jean Rhosos : Ἠθικά, πολιτικά, φυσικὰ καὶ παντοδαπὰ συγγράμματα.

Πλουτάρχου (f. 149 v°) et le traité 21 est suivi de la note δόξα σοι ὁ θεός, qui marque pour le copiste l'achèvement d'une partie de sa tâche (f. 313 v°).

Plus de la moitié des manuscrits anciens contiennent les ἠθικά, mais avec des variations dans l'ordre des traités et, souvent, des omissions ou des additions. De la date des plus anciens de ces manuscrits, il n'est pas possible de déduire l'époque où la collection a été constituée, mais on dispose du moins d'un *terminus ante quem* fourni par le *Barberinianus* : le xe siècle ; la collection peut donc avoir été formée aussi bien au temps des translittérations qu'à la fin de l'Antiquité. On se gardera toutefois de considérer comme canonique l'ordre 1 à 21, que l'édition de Planude a vulgarisé.

Sans prétendre fournir ici un classement complet de la tradition manuscrite des ἠθικά, qui peut fort bien varier d'un traité à l'autre, je me contenterai de donner une esquisse qui tiendra compte à la fois de l'ordre des traités, des variantes attestées et des données codicologiques.

La série 1 à 21 est représentée par les manuscrits M, N et Y (ce dernier avant mutilation).

La série 1 à 19, par les manuscrits C (avant mutilation), L (un tome II commençant avec le traité 9) et D. Dans les deux premiers manuscrits, le traité 19 est suivi de 44-47, 55 et 23 ; dans le manuscrit D, il est suivi de 21, 22, 68 et 69.

La série 2 à 21 se trouve, en désordre mais sans mélange, dans le manuscrit W (2-4, 6, 9, 10, 5, 7, 8, 11, 12, 14, 17-19, 15, 20, 21, 16, 13) et dans sa copie partielle, le *Riccardianus* (2-4, 6, 9, 10, 5, 7, 8, 11, 12, 14, 17-19).

La série 3 à 21, entremêlée à d'autres traités, se trouve dans le manuscrit X : ..., 3, ..., 4-7, ..., 8-21, ... Elle paraît aussi, mêlée à d'autres traités et en désordre, dans le manuscrit F : 5, 7, 9-11, 13, 14, 16-19, ..., 3, 8,

15, 20, 21, 4, ..., 6, 12, ... Elle est très incomplète et s'arrête avec le traité 19 dans le manuscrit F : ..., 3, 4, ..., 5, 7, 16, 19, ... ; une note du copiste placée en tête du traité 4 signale que, dans le modèle, les traités 68 et 69 étaient insérés entre 3 et 4, ce qui est justement le cas du manuscrit X.

La mise en pages permet qu'on rapproche les trois manuscrits M, N et W, qui comptent 30 lignes à la page. Il en est de même pour les trois manuscrits D, G et X, qui ont 32 lignes à la page[1].

Ces indications, d'ordre externe ou interne, doivent être contrôlées, précisées, éventuellement corrigées, par les données d'ordre textuel, c'est-à-dire par les variantes de la tradition manuscrite. Il n'est pas question, dans cette introduction, de traiter le problème dans son ensemble. On se contentera de présenter quelques observations générales, en renvoyant le lecteur, pour le détail, aux notices placées en tête de chaque volume ou de chaque traité de la collection des ἠθικά.

L'archétype de la tradition des ἠθικά présentait un certain nombre de fautes conservées par tous ses descendants. Ces fautes, fort anciennes, sont souvent dues à des mécoupures ou à des mélectures d'onciale ; elles ont été corrigées par des philologues à partir du XVIe siècle. Je citerai :

De audiendis poetis (6 Pl. = 2 ed.), 32 E 2 :
ἐκ λόγου Krebs : ἑκάστου CMNWY ἑκάστῳ DX (mécoupure et mélecture de trois lettres consécutives : ΛΟΓ / ΑCΤ).

De audiendo (15 Pl. = 3 ed.), 44 E 8 :
ἀμωσγέπως Reiske : ἄλλως γέ πως codd. (mécoupure et confusion de M avec ΛΛ).

Aqua an ignis utilior sit (20 Pl. = 62 ed.), 957 C 7 :
πλὴν Naber : πᾶσιν CMNY lacuna 5 litt. W ἢ cett.

1. *Les manuscrits de Plutarque à 32 et à 22 lignes*, dans *Actes XIVe Congrès ét. byzant.*, t. III, Bucarest, 1976, p. 83-87.

(ΠΛΗΝ écrit ΠΛЄΙΝ par faute d'iotacisme, puis mélecture de deux lettres consécutives : ΛЄ/AC, d'où ΠACIN).

Il serait facile de multiplier les exemples de telles fautes, qui attestent la date ancienne de l'archétype sans qu'on puisse la préciser davantage.

La descendance de l'archétype constitue deux familles bien caractérisées, mais il arrive qu'un de leurs représentants, selon qu'on a affaire à tel ou tel traité, passe de l'une à l'autre, comme le montre le choix de lieux variants que voici :

De audiendis poetis (6 Pl. = 2 ed.), 20 C 7 :
ποιητῶν GXC : πολιτῶν MNYW.
De uitioso pudore (12 Pl. = 38 ed.), 534 D 9 :
Θεμιστοκλέους GXCLWM² : Περικλέους MNY D.
De garrulitate (14 Pl. = 35 ed.), 507 E 5 :
χαλκοῦν GXCLW : χρυσοῦν MNY D.
De audiendo (15 Pl. = 3 ed.), 41 E 3 :
τέρπουσιν GXC D : πέμπουσιν MNYW.

Les manuscrits GX, déjà rapprochés ci-dessus en raison de leur contenu et de leur mise en pages, forment un groupe stable avec C et le palimpseste L (quand il n'est pas lacuneux). Les manuscrits M et N, dont on a vu plus haut qu'ils avaient le même contenu et la même mise en pages, sont souvent très proches du manuscrit Y. Les manuscrits W et D vont tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; le premier a la même mise en pages que M et N, le second la même que G et X.

Quant au manuscrit F, qui ne contient que six traités des ἠθικά, il est très proche des manuscrits G et X, aussi bien pour le texte :

Animine an corporis affectiones sint peiores (19 Pl. = 34 ed.), 501 B 5 :
φιλολόγους GXCF : φιλοσόφους MNYWP D.
que pour les notes marginales :

De adulatore et amico (7 Pl. = 4 ed.), 52 B 5 :
ὦτος G mg. X mg. F mg.

Ces accords textuels confirment ce qui a été dit plus haut du contenu des manuscrits G, X et F.

La tradition des ἠθικά, stable dans certains manuscrits, flottante dans d'autres, montre par là que le recueil ne s'est pas constitué d'un coup, mais que les traités qui y sont rassemblés peuvent avoir des origines différentes. C'est à l'éditeur de chaque traité d'examiner comment le problème se pose dans le cas précis et de tenter de le résoudre. Il me paraît toutefois utile d'insister sur quelques points.

Le premier, c'est qu'il faut prêter une grande attention aux fautes qui s'expliquent par une mélecture d'onciale ou par une mécoupure ; elles ont en effet des chances d'attester une translittération particulière et par conséquent de fournir une indication précieuse — un *terminus ante quem* — pour dater l'origine d'un manuscrit ou d'un groupe de manuscrits. Voici un choix d'exemples de ces deux types de fautes :

De cohibenda ira (9 Pl. = 29 ed.), 456 A 4 :
σχέδην GS² : σχολῆν cett. (mélecture de deux lettres successives : ЄΔ/ΟΛ).

456 E 7 :
ὡς ἡ Σαπφώ GDS² mg. : οὔσης ἄμφω cett. (mécoupure avec double mélecture [Ѡ>ΟΥ, Π>Μ]).

De fraterno amore (13 Pl. = 31 ed.), 491 E 8 :
καταδύωνται GD : καταλύωνται cett. (confusion de Δ avec Λ).

De telles fautes montrent que, pour ces deux traités, il y a eu au moins deux translittérations distinctes représentées l'une par G ou GD, l'autre par tous les autres manuscrits anciens ; mais il reste possible que G et D soient indépendants puisque leur accord sur une variante qui chaque fois est la bonne leçon n'implique aucune

relation particulière et, inversement, que les autres manuscrits, reliés par des fautes d'onciale, ne soient pas tous issus de la même translittération si ces fautes sont suffisamment anciennes.

En second lieu, le manuscrit D fait problème. Il présente un nombre élevé de variantes qui peuvent être des leçons remontant à Plutarque. Pour cette raison, Bernardakis avait attribué au manuscrit D une importance que les éditeurs plus récents lui ont refusée[1]. Si ces variantes ne peuvent pas être considérées comme authentiques, il reste deux solutions : elles sont dues ou à des conjectures, ou à la collation d'un autre manuscrit, représentant une branche de la tradition aujourd'hui perdue. L'existence de la traduction syriaque, mentionnée plus haut[2], nous permet d'y voir un peu plus clair : les deux traités traduits, *Sur les moyens de réprimer la colère* (9 Pl. = 29 ed.) et *De l'utilité des ennemis* (5 Pl. = 6 ed.), font partie de la collection des ἠθικά ; P. Keseling[3] a relevé entre cette traduction et le manuscrit D des accords qui portent aussi bien sur de bonnes leçons (qui ne peuvent donc être attribués à des conjectures de D, comme, dans le premier traité cité, en 461 C 7-8, χολουμένους contre φοβουμένους du reste de la tradition ancienne) ou sur des fautes (comme l'omission de τέλος en 461 D 7). Directement ou par la voie de collation, le texte de D est apparenté à celui du manuscrit grec qui, au début du VIe siècle, a servi de modèle à la traduction syriaque. Sans suivre jusqu'au bout Bernar-

1. G. N. Bernardakis, *Plutarchi Moralia*, t. I, Lipsiae, 1888, p. XVI-XXIV ; Id., *De Plutarchi Moralium codicibus praecipueque de codice Parisino D n. 1956*, dans *Mnemosyne* 24, 1896, p. 377-396. *Contra*, S. C. Larsen, *Studia critica in Plutarchi Moralia*, Hauniae, 1889, p. 7-11 ; W. R. Paton, *Notes on Plutarch's Ethica*, dans *Journal of Philology* 21, 1893, p. 1-15. Jugement plus nuancé de B. Hillyard, *The medieval tradition of Plutarch, « De audiendo »*, dans *Revue d'histoire des textes* 7, 1977, p. 38-45 et 53.

2. Voir *supra*, p. CCXXXV.

3. Cité par M. Pohlenz, à la p. XXXV de la préface du tome I de l'édition Teubner des *Moralia*.

dakis, on devra attacher de l'importance au témoignage de D.

Enfin, sur les variations des groupes de manuscrits dans la collection des ἠθικά, on trouvera des indications précises dans la liste des *sigla* figurant en tête de chaque volume concerné. Pour ce qui est des deux séries de traités qui vont l'une jusqu'à 21, l'autre jusqu'à 19, il faut observer que le traité 20, en tout état de cause, n'a été placé là qu'en raison de son titre dont le libellé rappelle celui du traité 19. Il est donc possible que la série 1 à 21 soit une extension de la série 1 à 19.

Pour la suite des *Œuvres morales*, de petits groupes de traités apparaissent ici et là, mais ils n'ont pas la constance ni l'ampleur des ἠθικά, et la tradition manuscrite ancienne est beaucoup moins riche. Le groupe 44 à 47, plus 55, figure, à la suite des ἠθικά, dans les manuscrits C et L. Dans deux autres manuscrits anciens, l'*Urbinas gr.* 97 (U) et le *Palatinus Heidelbergensis gr.* 283 (H), ces cinq traités sont suivis de trois autres, 48 à 50. Il est notable que les traités communs à CL et à UH sont soit inachevés, soit même de simples fragments comme les écrits 45 et 55. Le traité des *Causes physiques* (50 Pl. = 59 ed.) s'interrompt avec la question 9 (914 D 2) dans le manuscrit U, avec la question 3 (912 E 3) dans le manuscrit H ; les questions 10 à 31 ont été conservées par l'édition de Planude, alors que les questions 32 à 39 ne sont connues que par la version latine que Gilbert de Longueil a publiée à Cologne en 1542 d'après un manuscrit de Milan aujourd'hui perdu. Pour la série qui s'étend de 22 à 43, aucun traité, à l'exception de 23, n'est attesté dans plus d'un manuscrit ancien. Le traité *De la musique* (39 Pl. = 76 ed.) a aussi sa place dans la tradition musicologique (*Marcianus app. gr.* VI 10, du XIIe siècle). Pour 51 à 54 et 56 à 69, il arrive que deux ou même trois manuscrits anciens contiennent certains traités, mais on ne constate jamais l'existence de petits groupes comparables à ceux

qui ont été mentionnés pour la série 44 à 47 plus 55, ou pour la série 48 à 50.

Les traités 70 à 76 ont une tradition particulière, tardive, pour laquelle on se reportera à ce qui est dit plus loin[1] de l'édition de Planude et de ses suites. Le traité de *La création de l'âme dans le Timée* (77 Pl. = 68 ed.) a une tradition en partie extérieure au corpus des *Œuvres morales*, mais l'archétype n'en est pas très ancien.

Enfin, les *Propos de table* (78 Pl. = 46 ed.) nous ont été transmis par un manuscrit ancien, le *Vindobonensis phil. gr.* 148 (T), qui est l'ancêtre de tous les autres témoins de la tradition médiévale.

Cette présentation rapide donne au lecteur une idée de la variété des problèmes d'ordre textuel qui se posent à l'éditeur des *Œuvres morales.* D'un traité à l'autre, les modalités de la transmission sont différentes, avec des changements notables dans la date de l'archétype. Même dans un groupe en apparence homogène, comme celui des ἠθικά, le classement de certains manuscrits peut se modifier selon le traité édité.

Au cours de la période suivante, qui s'étend jusqu'à la Renaissance, les scribes continueront à copier les traités transmis par les manuscrits plus anciens, ils en copieront aussi que nous ne connaissons que grâce à eux. Mais, avec la première renaissance, celle des Paléologues, de véritables éditions, complètes ou partielles, vont voir le jour. Plutarque, ou plutôt la connaissance que nous avons de son œuvre, doit beaucoup à la plus importante de ces éditions, celle de Maxime Planude.

1. Voir *infra*, p. CCLXXIV et suiv.

3. Du xiiie au xvie siècle

Les témoins de la tradition ancienne.

La date de 1204, avec la prise de Constantinople par les croisés, fait époque dans l'histoire de l'Empire byzantin. Il ne s'ensuit pas qu'il y ait une différence fondamentale entre les manuscrits selon qu'ils ont été copiés avant ou après cette date. La renaissance des Paléologues, qui commence dans les années 1260-1280, a été préparée, au siècle précédent, par les travaux de Jean et Isaac Tzetzès comme par les commentaires d'Eustathe de Thessalonique. Mais l'activité philologique ainsi déployée, quel qu'ait été son succès, n'a pas fait cesser la transcription des textes antiques sous leur forme traditionnelle. Dans le cas des *Œuvres morales* de Plutarque, un bon nombre de manuscrits des xiiie, xive et xve siècles, et même certains du xvie siècle, peuvent être qualifiés de *recentiores non deteriores*. Souvent de tels témoins ne font que confirmer l'état du texte présenté par l'un ou l'autre des manuscrits anciens décrits ci-dessus, mais, pour des traités où la tradition ancienne fait défaut, ils jouent un rôle fondamental dans l'établissement du texte. En revanche, il arrive que l'édition de Maxime Planude exerce son influence directement, par l'insertion ou l'addition de traités entiers empruntés à cette recension, ou indirectement, par la voie de collations. On trouvera ci-dessous la liste des manuscrits récents relevant en tout ou en partie de la tradition ancienne et utilisés dans les principales éditions critiques[1]; seuls

1. Au premier chef, l'édition de la « Bibliotheca Teubneriana », commencée en 1925 et achevée en 1978; la seconde édition (1974) du tome I comporte d'utiles compléments dus à H. Gärtner. — On prendra garde que, dans l'édition de la collection Loeb, les sigles

ont été laissés de côté des témoins mineurs qui ne contiennent qu'un seul traité ou un tout petit nombre de traités. Pour tous ces manuscrits d'importance secondaire, une description paléographique et codicologique ne s'imposait pas ici ; les modifications ou précisions apportées à la datation traditionnelle sont soit dues à un examen direct, soit tirées des catalogues récents. Pour faciliter le repérage, on a adopté un classement par sigle, comparable à celui qui est utilisé pour la liste des sigles donnée en tête de chaque volume :

B *Parisinus gr.* 1675, vers 1430 (traités 31, 68, 69, 66, 30, 64, 67, 55, 46, 47, 41-44, 49, 50, 53, 56, 22, 23, 52, 65, 58, 34, 70-77, 38, 40, 4, 5 ; pour les traités 70-77, voir *infra*, p. CCLXXV, ce qui est dit du *Parisinus gr.* 1672 (E) et de ses relations avec B).

J *Ambrosianus* C 195 inf. (*gr.* 881), XIII[e] s. (traités 1-6, 55, 7-15, 17-19, 16, 20, 21, 69, 56, 57, 36, 64, 28, 35, 52, 30, 31, 29, 34, 58, 65, 38, 59-61, 53 jusqu'à τούτοις μὲν γὰρ [954 C 7] ; compléments un peu plus récents : fin de 53, 48, 27, 24, 47).

K *Vaticanus gr.* 1309, XIV[e]-XV[e] s. (traités 1, 55, 4, 5, 7-15, 3 jusqu'à τινὰ καὶ [85 F 3]).

O *Ambrosianus* M 82 sup. (*gr.* 528), XIV[e] s. (traités 59, 60, 15, 20, 16, 21, 13) et XIII[e]-XIV[e] s. (traités 28, 35, 52, 31, 29, 34).

Q *Athous Dochiariou* 268, XIV[e] s. (traités 1, 19, 18, 56, 57, 64, 67, 31).

R *Parisinus Mazarineus* 4458, peu avant 1300 (traités 1, 3, 5, 16, 4, 18, 29, 58, 10, 8, 9, 11, 12, 13).

S *Vaticanus gr.* 264, début du XIV[e] s., deux parties

affectés à certains manuscrits ont été modifiés au cours de la publication. — Dans la « Collection des Universités de France », il arrivera, pour certains traités dont la tradition est très particulière, que des sigles changent d'affectation ou que de nouveaux sigles soient utilisés pour de nouveaux manuscrits qui n'ont pas été recensés dans la liste ci-après.

transcrites par deux copistes différents (I : traités 1, 2, 6-13, 57, 29 ; II : traités 3-5, 8 à partir de ὑπο]μιμνήσκοντες [547 B 10], 14, 56, 36, 28, 34, 58, 59, 61, 19).

V *Marcianus gr.* 427 (*coll.* 875), XIIIe-XIVe s., deux volumes différents mais contemporains (I : traités 3-10, 19, 11 jusqu'à πρὸς δὲ [475 B 11] ; II : traités 56, 57 a, 58, 59 jusqu'à ὁμαλῶς [188 A 2], 34, 28, 35, 52, 31 jusqu'à γέροντα [147 B 3]).

Z *Marcianus gr.* 511 (*coll.* 590), XIVe s. (traités 1-3, 5, 16, 18, 17, 21, 22, 10-15, 6, 64, 67, 29, 34, 58, 7, 8, 52, 65 et, après une insertion, 57, 56, 19, 4).

a *Ambrosianus* Q 89 sup. (*gr.* 689), XVe s. (traités 5, 16, 18, 17, 21, 22, 10-12, 1-3, 14, 15, 9, 20, 64, 29, 34, 52, 65, 35, 28, 13, 8 jusqu'à αὐτὸν [545 F 1]).

b *Bruxellensis* 18967, vers 1330 (même contenu que le manuscrit a, mais le traité 8 ne va que jusqu'à ἔχοντος [545 D 2]).

c *Londiniensis Harley* 5692, XVe s. (traités 52, 31, 58-61, 44-46, 43 jusqu'à φθόνος [1102 D 8]).

d *Laurentianus* 56, 2, XVe s. (traités 18, 19, 21, 56, 57 a, 58-61, 36 a, 35, 65, 62, 66, 69, puis, après deux folios restés blancs, 52, 58, 44, 45, 43).

e *Laurentianus* 70, 5, XIVe s. (traité 77).

f *Laurentianus Ashburnham* 1444, XVIe s. (traité 77).

g *Palatinus Vaticanus gr.* 170, XVe s. (Catalogue de Lamprias [ff. I-V], index de 50 traités dont ne subsistent dans le manuscrit, après le traité 55 emprunté à une autre source, que les numéros 56, 57, 64, 67, 22, 58-61, 53, 44-46, 68, 66, 36, 38, 69, 43, puis, après trois folios blancs, le traité 78 qui à l'origine formait un livre à lui seul).

h *Londiniensis Harley* 5612, XVe s. (traités 2, 1, 5-17, 21, 79, 80, 4, 3, 18, 19, 20, 56, 57, 65, 64, 67, 31).

i *Laurentianus* 56, 4, XVe s. (traités 67, 31, 2, 1, 5-17, 79, 80, 4, 3, 20, 64).

k *Laurentianus* 80, 28, plus *Laurentianus* 80, 29, plus *Laurentianus* 56, 24, manuscrit de la seconde moitié du xve s. divisé en trois tomes (I : traités 1, 19, 52, 11, 2, 9, 10, 13, 12, 3, 7, 4-6, 8, 16, 79; II : traités 14, 15, 18, 19, 21, 17, 20, 65, 64, 67, 31, 69, 56, 57, 34, 29; III : traités 59, 60, 58, que suit 22, addition ultérieure).

l *Laurentianus* 56, 5, xive s. (les traités 1 et 2 ont disparu, 3 commence avec λαϐὴν [78 B 9], 4-21; plus tard ont été ajoutés 24-26).

m *Parisinus gr.* 1042, xvie s. (traité 77).

n *Neapolitanus* III E 28, plus *Vaticanus gr.* 1676, milieu du xive s. (traités 1, 45, 10, 7, 19, 17, 8, 3, 6, 9, 11-13, 55, 47, 52, 46, 2, 16, 18 5, 21, 14, 15, 37, 22, 32, 4, 24, 27, 23, 36, 30, 31, 50, plus 38, 51, 34, 33, 49, 65, 44, 43, 53, 64, 67, 20, 29, 58, 48, 35, 28, 57, 56, 61, 60, 59, 62, 40, 54, 41, 42, 63, 66, 68, 69, 78).

p *Palatinus Vaticanus gr.* 178, xve s. (traités 1-7, 22, 8, 9, 13).

q *Vaticanus gr.* 1010, xiiie-xive s. (traités 1-17, 19, 52, 67).

r *Leidensis B. P. G.* 59, première moitié du xvie s. (traité 77).

s *Vaticanus gr.* 1012, xive s. (2e partie, traités 1, 2, 6, 13, 57, 29; la 1re partie se rattache à l'édition de Planude).

t *Vaticanus Urbinas gr.* 100, a. 1401 (traités 52, 1, 55, 2, 15, 6, 8, 3, 5, 7, 16, 11, 46, 13, 9, 12, 24, 65, 17, 10, 14, 21, 47, 4, 18, 57, 58, 29, 22, 19, 20, 28, 30, 32, 27, 35-37, 33, 34, 48, 49, 54, 56, 63, 64, 42-45, 59).

u *Vaticanus Urbinas gr.* 99, xve s. (1re partie, ff. 1-19 : traités 39, 77; la 2e partie se rattache à l'édition de Planude).

v *Vindobonensis phil. gr.* 46, seconde moitié du xve s.

(traités 22-27, 1, 28-33, 20, 34, 3-19, 21, 56, 57 a, 58-61, 36 a, 35, 65, 62, 66 jusqu'à ἐν οἷς [1052 E 7], 69 de τοῦ χρηστηρίου [412 C 8] jusqu'à μιᾷ γυναικὶ [435 D 1]).

w *Vindobonensis phil. gr.* 36, vers 1500 (traités 24-27, 1, 28, 29, 2, 30, 31 jusqu'à ἀλλήλοις [158 E 10], 7-17).

x *Vaticanus gr.* 1396, seconde moitié du xve s. (traité 62).

y *Vaticanus gr.* 1009, début du xive s. (ce manuscrit rassemble sous une forme souvent incomplète les traités 1, 14, 13, 15, 20, 21, 29, 34, 17, 19, 59, 60, 6, 52, 67, 44-47, 55, 28, 35, 30, 6, 57 a b, 13, 58, 16, 4, 5, 18, 20, 8, 9, 11, 12, 56, 36 a b, 64).

z *Vindobonensis suppl. gr.* 23, xve s. (une erreur du relieur a bouleversé l'oidre primitif des traités, qui était 18, 19, 21, 56, 57 a, 58-61, 36 a, 35, 65, 62, 66, 69, 54, avec la même mutilation de 66 et 69 que dans le manuscrit v).

𝔪 *Marcianus gr.* 521, xiiie s. (traité 51).

𝔭 *Parisinus gr.* 2074, xive s. (traité 78)[1].

𝔲 *Vaticanus Urbinas gr.* 98, xive s. (trois copistes utilisant des sources différentes, soit I : traités 1-21, 69 ; II : traités 22, 64, 67, 29, 34, 58, 52, 65, 35, 28, 60 avec une lacune due à la perte d'un cahier, 51 ; III : traité 58, avec un titre différent de celui qu'il porte dans la 2e partie).

Il arrive que certains manuscrits mentionnés dans les éditions ne soient pas pourvus d'un sigle. Les uns sont désignés par une forme abrégée de leur localisation, comme on l'a vu pour le *Riccardianus* 45 (Ricc.) parmi les manuscrits anciens ; c'est le cas, parmi d'autres, de l'*Estensis gr.* 145 (Est.), du *Bononiensis* C 3635 (Bon.)

1. Pour des nécessités typographiques, ces deux sigles faits de lettres gothiques seront, pour le premier, ou ont déjà été, pour le second, remplacés par des lettres en romain (P pour le traité 78).

et du *Senensis* H VI 9 (Sen.). D'autres n'apparaissent que sous un sigle collectif : c'est le cas de Λ, par quoi les éditeurs désignent une recension byzantine *ad usum Delphini*, du XIIIe ou du XIVe siècle[1], limitée aux traités 3, 7 et 10, et attestée dans un petit nombre de manuscrits, notamment le *Laurentianus* 56, 3, et le *Parisinus gr.* 1211.

L'usage de sigles collectifs représentant un groupe de manuscrits apparentés fait toujours difficulté, car le lecteur ne sait pas si de tels sigles accompagnent une variante attestée dans tous les manuscrits du groupe ou s'ils ne correspondent qu'à la leçon présumée de l'ancêtre du groupe. Dans le premier cas, l'usage du sigle est limité puisqu'on doit y renoncer dès qu'un manuscrit du groupe a une variante propre, fût-ce une faute banale ; dans le second cas, il subsiste toujours un doute sur la restitution du texte de l'ancêtre perdu. Quoi qu'il en soit, cet usage permet de manifester clairement les relations étroites de certains manuscrits. Mais on se gardera d'oublier que, d'un traité à l'autre, le nombre des manuscrits ainsi regroupés varie en fonction des différences de leur contenu, et que, de plus, l'usage de deux ou plusieurs modèles pour la copie d'un manuscrit en fait flotter le sigle d'un groupe à l'autre. Aussi, l'emploi de ces sigles collectifs, qui correspondent au regroupement des manuscrits énumérés ci-dessus, réclame quelques mots de commentaire :

Γ G X F K O V υ k et divers.
Δ D Θ.
Θ Z a b υ.
Λ (recension byzantine mentionnée ci-dessus).
Σ D R S h i ou bien J S c y s X^{11}.
Υ C Y J W (O).

1. Cette édition a été décrite par M. Pohlenz, *Eine byzantinische Rezension Plutarchischer Schriften*, dans *Nachrichten Gesell. Göttingen*, 1913, p. 338-362.

Φ v w z d ou bien f m r.
Ψ P Q g h i k q.
ξ X n *Ambros.* A 81 sup.
ψ *Laurent. conv. soppr.* 57, *Matrit.* 4692.

Certains de ces groupes comportent un ou plusieurs manuscrits anciens ; c'est le cas de Γ, de Δ, de Σ, de Υ, de Ψ et de ξ. Deux de ces manuscrits, D et X, appartiennent, selon les traités, à l'un ou à l'autre groupe. Enfin, la constitution du groupe Σ et du groupe Φ varie considérablement d'un traité à l'autre.

Sans chercher à justifier ici des classements dont l'origine remonte aux travaux de Treu et qui ont été progressivement améliorés et précisés depuis un siècle, on se contentera de montrer, par quelques exemples, la réalité complexe qu'ils recouvrent. Prenons le groupe Σ : le manuscrit i est copié sur le même modèle que h, mais il omet plusieurs traités conservés dans ce dernier[1] ; ce modèle commun, détérioré par endroits comme le prouvent des lacunes identiques dans les deux manuscrits[2], se rattachait, pour les traités 5 à 17, au groupe Σ, alors que la série finale 56, 57, 64, 67, 31 correspond à celle des manuscrits P et Q, d'où le passage de h et i dans le groupe Ψ. Revenons au groupe Σ : les manuscrits R et S sont contemporains ; la première partie de S est presque identique à R alors que la seconde se rattache à J. Enfin, dans une partie des traités éthiques, le manuscrit D appartient à la recension Σ. Mais ce même manuscrit est aussi apparenté au groupe Θ, formé par le manuscrit Z et par le modèle, mutilé à la fin, des manus-

1. Les manuscrits h et i sont les seuls à donner les deux opuscules incomplets qui ont été édités pour la première fois, d'après i, par Tyrwhitt en 1773 ; ils portent dans les éditions des *Œuvres morales* les n°s 77 et 78 ; dans les listes des manuscrits, on leur a attribué, à la suite des 78 traités planudéens, les n°s 79 et 80. Le premier des opuscules se lit aussi dans le manuscrit k (première partie, soit *Laurentianus* 80, 28).

2. Notamment dans les traités 8 et 9.

crits a et b, dont le contenu est identique; le second copiste du manuscrit υ a utilisé comme modèle un manuscrit du groupe Θ, alors que le premier s'était servi pour 1 et 2 d'un modèle proche de S et pour 3 à 21 et 69 d'un manuscrit très proche de X, d'où la présence de υ dans le groupe Γ comme dans le groupe Θ. Pour le sigle collectif Φ la situation est différente : dans le modèle commun de v w z d un accident a fait disparaître la fin de 66 avec le début de 69, puis la série contenue dans v a été divisée en deux volumes représentés l'un par w, l'autre par deux exemplaires, z et d; pour le traité 77, le même sigle collectif est employé pour trois manuscrits qui n'ont rien à faire avec les précédents, f m r.

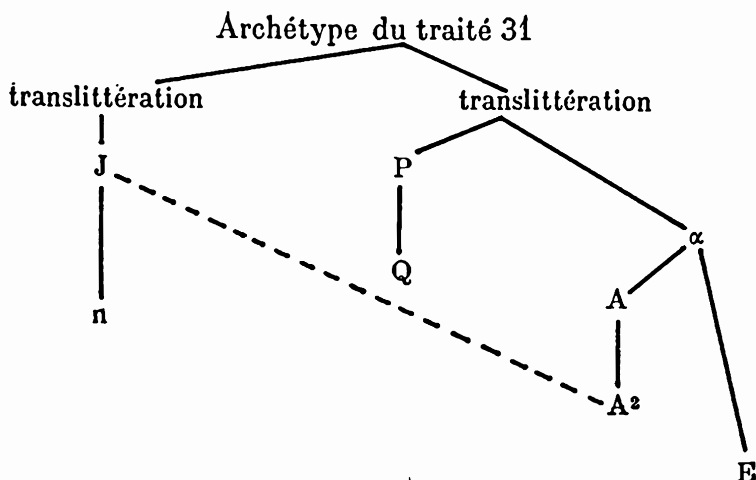
L'examen des mécoupures et des mélectures d'onciale permet d'introduire des indications chronologiques sur l'origine de tel ou tel groupe, et aussi de préciser le nombre des translittérations. A des exemples bien connus et souvent spectaculaires auxquels on pourra se reporter[1], on ajoutera une faute apparue dans la tradition du *Banquet des sept sages* (31 Pl. = 13 ed.), en 149 E 5 :

παραινῶ	νέοις	οὕτω	μὴ	J n B A² in ras. :
παραινῶν	ἐθίσω	τὸ	μὴ	P Q α A ante corr. E

Mécoupure, confusion de O et Θ, retouches de OY en ω et de ω en O, cette faute complexe portant sur plusieurs mots est caractéristique; elle implique que J et n directement, B secondairement, qui ne présentent pas cette faute, remontent à une translittération distincte de celle, fautive, d'où sont issus les manuscrits P et Q, plus l'édition de Planude avec ses différents témoins dont l'un, A, a été corrigé à une date ancienne (A²) par collation avec un représentant de l'autre translittération. Ainsi, dans ce traité dont la tradition est assez peu importante et dont un seul représentant est anté-

1. Voir entre autres ceux que cite W. Nachstädt dans la préface du tome II de l'édition Teubner (1935), aux p. XIV-XV.

rieur au XIIIe siècle, le classement des manuscrits, avec les deux translittérations qu'il comporte, permet à l'éditeur de restituer un état du texte remontant au VIe siècle, sinon plus haut encore, comme le montre l'esquisse de stemma que voici, sur laquelle on n'a pas fait figurer le manuscrit B, gravement contaminé :



L'édition de Maxime Planude et ses compléments.

Au début de la dernière décennie du XIIIe siècle, le moine érudit Maxime Planude[1], admirateur de Plutarque, décide de faire une édition complète des œuvres de cet auteur[2]. Non content de rassembler des manuscrits d'origine et de contenu divers, il en révise soigneusement le texte, les fait recopier rapidement par une équipe de scribes, revoit lui-même cette copie et la fait mettre au net par un professionnel. Les diverses étapes du travail nous sont connues par une série de manuscrits

1. Sur ce savant qui joua un rôle important dans la renaissance des premiers Paléologues, voir l'article de C. Wendel, s. v. *Planudes* dans la *Realencyclopädie*, t. XX, 2202-2253.

2. Il déclare, dans sa lettre 106, adressée en 1294 à Alexis Philanthropenos : Ἐμοὶ δ' ἔδοξε τὰ τοῦ Πλουτάρχου γράψαι βιβλία· πάνυ γάρ, ὡς οἶσθα, τὸν ἄνδρα φιλῶ (ed. M. Treu, Breslau, 1890, p. 142, l. 36-37).

dont l'un contient seulement les *Œuvres morales*, les autres le corpus complet des *Vies parallèles* et des *Œuvres morales* ; des indications données par Planude lui-même dans sa corresponsance fournissent d'utiles renseignements complémentaires [1].

Un premier état. L'*Ambrosianus* C 126 inf. (*gr.* 859), qui porte dans les éditions le sigle α, est un manuscrit de parchemin de format moyen (330 × 240 mm.) fait de 398 folios contenant de 36 à 40 lignes à la page [2]. Dix copistes différents, dont Planude et son disciple Jean Zaridès [3], y ont transcrit, d'après divers modèles révisés par Planude, les traités 1 à 69 des *Œuvres morales*, avec insertion des Vies de Galba (25) et d'Othon (26) entre les traités 24 et 27. Le manuscrit n'est pas daté, mais il est datable : sa copie, le *Parisinus gr.* 1671, porte, à la fin, une souscription du 11 juillet 1296, et la correspondance de Planude confirme que l'entreprise est en pleine activité en 1294-1295 [4] ; c'est au cours de cette période que se situe la confection de l'*Ambrosianus*.

1. De la bibliographie relative à la formation du corpus planudéen de Plutarque, il faut citer au moins, en sus de M. Treu, *Zur Geschichte der Überlieferung von Plutarchs Moralia II*, Waldenburg, 1877, en particulier p. III-XI : H. Wegehaupt, *Die Entstehung des Corpus Planudeum von Plutarchs Moralia*, dans *Sitzungsberichte der Königlich. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1909, 2, p. 1030-1046, du même, *Planudes und Plutarch*, dans *Philologus* 73, 1914, p. 244-252 ; et C. Wendel, *Planudea*, dans *Byzantin. Zeitschr.* 40,1940, p. 406-445 (2. *Die Entstehungszeit der planudeischen Plutarchhandschriften*, p. 410-414).

2. Fac-similé de diverses pages dans A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London, 1972, pl. 59-68.

3. Pour le détail et la répartition des mains, voir A. Turyn, *op. cit.*, p. 81-87.

4. Dans la lettre 106 (citée plus haut, p. CCLXXI, note 2), aux l. 37-45, et dans la lettre 100 (à Melchisedech Acropolite, en 1295), il demande à ses correspondants de lui fournir du parchemin de deux formats différents, aux dimensions de l'*Ambrosianus* et du *Parisinus gr.* 1671.

La mise au net. Après avoir revu attentivement le manuscrit α, Planude le confie à un copiste de métier qu'il charge de transcrire l'ensemble de l'œuvre de Plutarque. Le travail de ce copiste nous est parvenu. C'est le *Parisinus gr.* 1671 (sigle A), un manuscrit de parchemin de grand format (378 × 285 mm.), dont chaque page porte deux colonnes de 55 lignes en moyenne[1]. La première partie compte 271 folios, avec les *Vies*; la seconde, avec un numérotage distinct, 219 folios pour les *Œuvres morales*. A la fin de cette seconde partie (f. 219 v°) se trouve la souscription du copiste, qui n'a pas mentionné son nom : son travail a été achevé en juillet 1296, le jour de la fête de sainte Euphémie[2], soit le 11 ; au-dessus de la souscription se trouve une longue note grattée et effacée, dont le contenu n'a pas encore été déchiffré. Le travail du copiste a été revu par Planude qui a apporté des corrections au texte et ajouté titres ou souscriptions.

Les efforts déployés par Planude pour rassembler toute l'œuvre de Plutarque ne paraissent pas avoir été suivis d'autres effets de son vivant : dans le *Marcianus gr.* 481 (*coll.* 863), collection d'œuvres poétiques transcrite en grande partie de sa main, la souscription, datée primitivement de 1299[3], est suivie sur le folio final (f. 123 r°-v°) de la liste des *Vies* qui nous sont parvenues et des *Œuvres morales* 1 à 69, soit exactement le contenu du manuscrit A, avec la mention ταῦτα πάντα εὑρέθησαν ; après quoi vient le Catalogue de Lamprias

1. Reproduction d'une page des *Vies* dans H. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale du IXe au XIVe siècle*, Paris, 1891, pl. 67-68 (planche double).

2. Plus précisément du miracle de sainte Euphémie au concile de Chalcédoine; la fête proprement dite de la sainte est le 16 septembre.

3. Cette date a été corrigée ensuite en 1301, comme l'a montré C. Gallavotti approuvé par A. Turyn, *op. cit.*, p. 91-92.

dans lequel ont été omises toutes les œuvres citées auparavant.

C'est après la mort de Planude (vers 1305), semble-t-il, que le corpus des *Œuvres morales* 1 à 69 s'est élargi, d'abord par l'addition des neuf livres des *Propos de table* (n° 78), puis par celle des traités 70 à 77. Le plus ancien manuscrit planudéen présentant à la fin les *Propos de table* est le *Vaticanus gr.* 139, codex de parchemin daté du XIIIe-XIVe siècle par le catalogue[1], mais sans aucun doute postérieur à la note inscrite à la fin du *Marcianus gr.* 481. Une cinquantaine d'années plus tard est confectionné le *Parisinus gr.* 1672 (sigle E), le plus gros et le plus complet des manuscrits de Plutarque[2]. De très grand format (435 × 330 mm.), il compte 962 folios dont la page porte deux colonnes de 36 à 42 lignes. Le corps du manuscrit (ff. 2-869), dû à plusieurs copistes[3], contient les *Vies parallèles* et

1. I. Mercati et P. Franchi de'Cavalieri, *Codices Vaticani graeci*, t. I, Romae, 1923, p. 164. Ce manuscrit de parchemin, de grand format (350 × 250 mm.), compte 602 folios ; chaque page porte 2 colonnes de 38 lignes. Au f. 601 v°, un ex-libris en latin (du XIVe siècle selon le catalogue) mentionne comme possesseur un grand stratopédarque (... *liber... magni stratopedachi* [*sic*]...). Le traité 1 devait déjà manquer dans le modèle du *Vaticanus*, mais la numérotation des traités suivants n'en est pas modifiée.

2. Sur la date de ce manuscrit, longtemps attribué aux premières années du XIVe siècle, voir A. Turyn, *op. cit.*, p. 185, qui rapproche l'écriture des ff. 707 r°-869 r° du *Parisinus* de celle du *Neapolitanus* III-C-19, daté de 1335, et surtout N. Wilson, *Some notable manuscripts misattributed or imaginary*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16, 1975, p. 95-97, selon qui le *Parisinus* est postérieur d'au moins un demi-siècle à la mort de Planude, avis qui s'accorde avec la datation (entre 1350 et 1380) que j'avais proposée à M. Manfredini (dans l'article cité *infra*, p. CCLXXXII, note 2 ; p. 462 et note 47). Deux pages du manuscrit sont reproduites par P. A. Hansen, *The manuscript tradition of Plutarch's « De malignitate Herodoti »* (« Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin », 2), Copenhague, 1969, pl. 1 et 2.

3. Dans les trois premiers quarts du manuscrit, il est difficile de déterminer si les variations de mains sont dues ou non à un changement de copiste. En revanche, le changement est assuré entre les folios 706 v° et 707 r°, le nouveau copiste poursuivant sa tâche jusqu'au f. 869 r°, c'est-à-dire jusqu'à la fin du traité 76, ce qui implique que les sept traités supplémentaires figuraient déjà, sous une forme ou une autre, dans le modèle qu'il était chargé de transcrire.

les *Œuvres morales* (ff. 431 r°-869 r°) d'après un modèle issu de la recension de Planude, revu par un de ses disciples qui l'a enrichi de sept traités supplémentaires (nos 70 à 76). Un autre copiste (ff. 870 r°-875 v°) a ajouté le n° 77 (*Sur la création de l'âme dans le « Timée »*), probablement omis dans le corpus planudéen en raison de la similitude de titre avec l'épitomé de ce traité (n° 42). Enfin, un dernier copiste (ff. 876 r°-936 v°)[1] a transcrit les neuf livres des *Propos de table* (n° 78)[2], d'après un exemplaire dans lequel, par suite d'une interversion de folios, un important passage du livre III (651 C-655 C) avait été transposé tout au début du livre IV, en 659 F 1. Un seul autre manuscrit nous a transmis les traités 70 à 76 : le *Parisinus gr.* 1675 (sigle B), codex de papier (275 sur 195 mm., 526 ff.), que ses filigranes nous permettent d'attribuer aux environs immédiats de 1430[3]. Après le premier tome des *Vies* de la recension tripartite, le *Parisinus* B donne vingt-quatre traités en désordre par rapport à l'édition de Planude (31, 68, 69, 66, 30, 64, 67, 55, 46, 47, 41 à 44, 49, 50, 53, 56, 22, 23, 52, 65, 58, 34), puis la série 70 à 77, enfin les traités 38, 40, 4 et 5. On a beaucoup écrit et beaucoup discuté sur les rapports des manuscrits E et B dans la série des traités 70 à 76[4].

1. Comme le *pinax* du manuscrit (f. 1), les derniers folios sont une addition du xve siècle avancé ; ils contiennent, d'Appien, la comparaison d'Alexandre et de César.

2. Pour les *Propos de table* comme pour les traités 1 à 69, le manuscrit E ne dépend pas du *Vaticanus gr.* 139 ; voir en dernier lieu F. Fuhrmann, au tome IX, 1re partie, de l'édition des *Œuvres morales*, Paris, 1972, p. XXIX.

3. Le manuscrit est fait d'un papier de grand format à pontuseaux cousus. Deux filigranes sont tout proches des nos 15865 (tour) et 11894 (monts inscrits dans un cercle) du répertoire de Briquet, attestés tous deux en 1430, l'un à Damme (Belgique), l'autre à Gênes ; deux autres sont des variantes des nos 2400 (balance à plateaux plats) et 11719 (monts surmontés d'une croix), datables du premier tiers du xve siècle.

4. Wyttenbach voyait dans B un descendant de E ; Treu les rattachait indépendamment à un même modèle. Une bibliographie complète de la discussion est donnée par G. Lachenaud, au tome XII,

La démonstration décisive de la dépendance de B, descendant de E, a été fournie par R. Flacelière[1] : dans l'*Eroticos* (n° 70), l'importante omission décelée par Turnèbe en 766 D correspond exactement au passage d'un cahier à l'autre[2], entre les folios 807 et 808 du manuscrit E. L'hypothèse d'un intermédiaire perdu entre E et B suffit à rendre compte des particularités de ce dernier manuscrit, particularités qui ont fait croire, à tort, à son indépendance par rapport à E.

Les sources de Planude et son travail d'éditeur.

Pour qui cherche à restituer le texte original de Plutarque, l'édition de Planude représente plus un obstacle qu'une aide. Certes, sa recension offre des variantes qui ont été reprises par les éditeurs modernes, mais il importe de savoir si elles ont des chances d'être authentiques, c'est-à-dire d'avoir été trouvées dans l'un ou l'autre des manuscrits consultés par Planude, ou si ce sont d'heureuses conjectures de ce philologue. Déterminer les sources manuscrites de l'édition de Planude est donc de première importance. Pour les traités 1 à 21 — le groupe des 'Ηθικά — le *Mosquensis gr.* 352 (M)[3], corrigé de la main de Planude, est la source directe de l'édition. Pour les traités 22 à 34, la source de Planude ne nous est pas parvenue, mais nous disposons de deux de ses descendants, indemnes des corrections de l'érudit, les *Vindobonenses phil. gr.* 46 (deuxième moitié du xve siècle) et 36 (vers 1500)[4]. La série que présentent les deux manuscrits comporte notamment, comme chez Planude, l'insertion des Vies

1re partie, de l'édition des *Œuvres morales*, Paris, 1981, p. 129-131.

1. R. Flacelière, *La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque*, dans *Rev. Ét. Grecques* 65, 1952, p. 351-362.

2. Dans un numérotage qui n'est pas originel et commence au f. 435, ces cahiers portent les numéros 54 et 55 ; le folio 807 v° ne porte pas de trace de réclame, alors que beaucoup d'autres folios terminaux de cahiers en sont pourvus.

3. Sur ce manuscrit, voir *supra*, p. CCLII.

4. Voir *supra*, p. CCLXVI et CCLXVII.

d'Othon et de Galba entre les traités 24 et 27. Jusqu'au n° 34, l'ordre est exactement celui de l'édition de Planude si l'on fait abstraction des traités appartenant aux 'Ηθικά (1-21), qui sont placés entre parenthèses dans l'énumération suivante : 22-27, (1), 28-33, (20), 34, (3-19, 21), etc., tirée du *Vindobonensis* 46, le plus complet des deux manuscrits. Bien que la suite des traités ne corresponde plus à l'ordre adopté par Planude, il est assuré, grâce à des rapprochements significatifs, que les particularités de leur texte ne sont pas restées ignorées de l'éditeur byzantin, même s'il a fait appel à d'autres manuscrits de base pour les traités, à partir du n° 35, que donnait aussi le *Vindobonensis*. Pour la série qui va de 35 à 43, il semble que Planude ait associé des sources différentes, non identifiées, à en juger par les espaces qui séparent, dans le manuscrit α, les traités 39 et 40, 42 et 43 ; le début des *Questions platoniciennes* (38) manque dans le manuscrit α : le copiste de cette partie, qui n'est autre que Planude lui-même, après avoir laissé en blanc le bas du f. 191 r° et le f. 191 v°, a inscrit au haut du f. 192 r° le titre Πλατωνικὰ ζητήματα suivi de la mention ὧν οὐχ εὑρέθη ἡ ἀρχή ; la présentation est identique (le bas du f. 99 r°, les f. 99 v° et 100 r°-v° sont restés blancs) dans le manuscrit A[1]. La séquence 44 à 50 se trouve dans deux manuscrits du xe siècle, l'*Urbinas gr.* 97 (U) et le *Palatinus Heidelbergensis gr.* 283 (H)[2], à la réserve que le traité 55 s'y trouve inséré entre les nos 47 et 48 ; la source de Planude devait être très proche du manuscrit U corrigé (U²). Pour les dix-neuf derniers traités, les rapprochements sont moins nets : dans le manuscrit α, le traité 51 est séparé du n° 52 par un espace libre, ce qui peut laisser croire à un changement de source ; il est probable que Planude a fait appel, pour le traité 51, au *Mosquensis* déjà utilisé pour les 'Ηθικά

1. Dans les manuscrits α et A, le texte du traité commence à l'intérieur de la 3e question, en 1002 D 8, avec les mots τοῦ νοητοῦ μόνον.
2. Sur ces deux manuscrits, voir *supra*, p. CCXLII et CCXLIII.

(1 à 21) et dans lequel le *De placitis* précède immédiatement cette série de traités[1]. Toujours dans le manuscrit α, le copiste a fait suivre le traité 55 du début du traité 37, déjà transcrit dans le manuscrit, puis, s'apercevant de son erreur, il a raturé ces lignes avant de commencer la copie du traité 56 ; mais aucun manuscrit ne présente la séquence 55/37, ni non plus 37/56. Enfin, des groupements adoptés par Planude se trouvent déjà dans des manuscrits anciens, comme le *Parisinus gr.* 1957 (F)[2], avec 67 à 69 et 56 à 58, et le *Barberinianus gr.* 182 (G)[3], avec 56 à 60 (moins le second livre de la *Fortune d'Alexandre*).

Les principes d'édition de Planude apparaissent le plus nettement dans les traités éthiques (1 à 21), pour lesquels nous disposons du *Mosquensis* M corrigé de sa main. Les citations poétiques offrent de bons exemples de sa manière de faire. Prenons le traité *De la superstition* (21). En 167 C 2-3, les v. 13-14 de la 1re *Pythique* de Pindare sont défigurés dans les manuscrits anciens, y compris M, où βοὰν est devenu βὰν (corrigé en μὰν dans W, en μακρὰν dans D) et ἀεὶ ὄντα a remplacé ἀίοντα ; le manuscrit M est corrigé par Planude qui recourt sans aucun doute au texte original de Pindare. En 170 E 6-7, une allusion au v. 291 de l'*Antigone* de Sophocle a été défigurée à la suite d'une mélecture de lettre onciale (C/Θ) compliquée d'une faute d'iotacisme : κάρα σείοντες « secouant la tête » est devenu κάρα θύοντες ; Planude corrige en écrivant κάρτα ; il n'a pas su déceler le mot fautif. Dans le *De audiendis poetis* (6), en 21 F, Plutarque cite quelques vers d'une tragédie perdue de Sophocle (fr. 837 Radt) ; la fin du dernier trimètre, ... πάντ' ἐκεῖνα κακά, est fautive dans la tradition manuscrite, et Pla-

1. Ce n'est pas l'avis de J. Mau, l'éditeur du *De placitis* dans la « Bibliotheca Teubneriana » (t. V, 2, 1, p. VII-VIII).
2. Sur ce manuscrit, voir *supra*, p. CCXLV.
3. Sur ce manuscrit, voir *supra*, p. CCXLIII.

nude corrige ἐκεῖνα en ἐκεῖ, probablement sous l'influence de la finale du vers précédent où figure cet adverbe, alors que la bonne leçon est ἔχειν (conjecture de Paton, l'éditeur de Plutarque). En 31 A 10, il ajoute καὶ en tête du v. 570 du chant XXIV de l'*Iliade* pour rétablir le mètre dans une citation abrégée des v. 560 à 570, rejoignant ainsi les manuscrits d'Homère.

Une fois achevée la copie du manuscrit α, Planude le relit avec soin, tel un diorthôte, et y apporte toute une série de corrections et de compléments qui sont mentionnés dans les apparats critiques avec le sigle à exposant α^2. Les corrections sont de type varié, allant d'une simple modification de temps (en 165 A 10, dans le traité *De la superstition* [21], οἰκτείρειν au lieu de οἰκτεῖραι) à l'addition d'un petit mot destiné à rectifier un vers (un dimètre anapestique en 33 E 3, dans le *De audiendis poetis* [6], avec δεῖ δέ ⟨σε⟩ χαίρειν [Euripide, *Iphig. à Aulis*, v. 31]) ou à la suppression d'une syllabe indue (θέσθαι au lieu de τίθεσθαι dans le v. 643 des *Travaux et Jours* d'Hésiode, que cite le même traité en 22 F 5). Souvent ces corrections sont écrites dans la marge en caractères très fins et introduites dans le texte sur grattage[1]. Les additions marginales destinées à suppléer une omission du copiste sont précédées de la mention κείμενον (« texte ») de façon que le scribe chargé de la mise au net ne les prenne pas pour des scholies, mais les réintroduise dans le texte à l'endroit indiqué par un signe d'appel. Les conjectures de Planude sont précédées de la mention οἶμαι ou οἶμαι δεῖν γράφεσθαι[2]. Les variantes trouvées dans d'autres manuscrits sont signalées par un

1. Observation d'A. Turyn, *op. cit.*, p. 84 en haut.
2. Ces conjectures sont parfois explicitées par une note, par exemple dans la *Consolation à Apollonios*, en 113 D 8-10, à propos du caractère relatif de ce qu'on appelle une mort prématurée : Οὕτως οἶμαι δεῖν γράφεσθαι · εἰ δὴ ὁ τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων χρόνος εἴκοσιν ἐτῶν ὁ μέγιστος ὥριστο, τὸν εἴκοσιν ἐτῶν ἀπογενόμενον ἐνομίζομεν ἂν (suit, dans le texte, μηκέτι ἄωρον τελευτᾶν).

γράφεται. Cette révision soignée, attentive et souvent heureuse était destinée au scribe professionnel chargé de mettre au net la copie constituée par le manuscrit α ainsi revu et corrigé. Le résultat de son travail est le manuscrit A : les accords constants α^2 A assurent la chronologie des étapes ainsi restituées. Il s'ensuit que pour l'éditeur d'aujourd'hui le manuscrit α est de beaucoup le plus important puisqu'il lui permet de distinguer dans le travail de Planude des éléments variés confondus dans A. Mais il ne doit pas pour autant négliger A, car Planude n'a pas cessé de lire son cher Plutarque, en utilisant cette fois le manuscrit A et non plus le manuscrit α, mais en cherchant toujours à améliorer le texte : les corrections pourvues du sigle A^2 sont encore dues à lui. Le mauvais état de conservation d'une partie du traité *Sur la disparition des oracles* (69), de 411 F 4 à 412 A 7, lui a fait écrire une longue note dans le manuscrit A, en face de 412 A 4[1].

Addition de nouveaux traités.

Il est probable que Planude a su faire partager par ses disciples l'affection qu'il avait pour Plutarque. C'est à leur activité qu'est due la redécouverte des *Propos de table* (78), ajoutés aux traités 1 à 69 dans le *Vaticanus gr.* 139 (γ), copié du manuscrit α révisé par Planude (α^2) et non du manuscrit A, et un peu plus tard celle des traités 70 à 76, plus 77[2]. Le *Pari-*

1. Il vaut la peine de la transcrire en entier, car elle donne une idée des réactions de Planude éditeur en face de traités transmis avec des lacunes visibles, comme la tradition des *Œuvres morales* en offre beaucoup d'exemples : Τὸ χωρίον τοῦτο ἀσαφέστατόν ἐστιν διὰ τὸ πολλαχοῦ διαφθαρέντα (τὰ γράμματα suppl. Bernardakis) τὰ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων μὴ δύνασθαι σῴζειν τὴν συνέχειαν τοῦ λόγου· καὶ εἶδον ἐγὼ παλαιὰν βίβλον ἐν ᾗ πολλαχοῦ διαλείμματα ἦν ὡς μὴ δυνηθέντος τοῦ γράφοντος εὑρεῖν τὰ λείποντα, ἐλπίσαντος δὲ ἴσως εὑρήσειν ἀλλαχοῦ. Ἐνταῦθα μέντοι κατὰ συνέχειαν ἐγράφη τὰ διαλείποντα τῷ μηκέτι ἐλπίδας εἶναι τὰ λείποντα εὑρεθήσεσθαι· τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν χρὴ νοεῖν καὶ πανταχοῦ τοῦ βιβλίου ἔνθα τις τοιαύτη ἀσάφεια εὑρίσκεται.

2. Il est notable que l'index (f. 1 v°) du *Marcianus gr.* 250 (X),

sinus gr. 1672 (E), le plus ancien des deux manuscrits qui nous ont transmis la série des traités 70 à 76, doit avoir été copié au début de la seconde moitié du XIVe siècle, sur un intermédiaire perdu issu du manuscrit A, contrôlé sur le manuscrit α et allongé de la série 70 à 76. Ce manuscrit perdu a été constitué dans un milieu planudéen, postérieurement à la mort du maître. Trois faits méritent d'être mentionnés à cet égard. Le libellé de la note de Planude qui a été reproduite plus haut[1] — autographe dans α, recopiée dans A — est légèrement modifié : le verbe οἶμαι est explicité sous la forme ὁ κύριος Μάξιμος ὁ Πλανούδης... οἴεται. En second lieu, les *Questions platoniciennes* (38), dont le début manquant avait été réservé sur des pages blanches dans les manuscrits α et A, se trouvent au complet dans le manuscrit E, mais disposées de telle manière qu'on doit s'interroger sur leur état primitif. Au haut du f. 606 ro, le rubricateur a inscrit la mention déjà vue dans les manuscrits α et A, Πλατωνικὰ ζητήματα ὧν οὐχ εὑρέθη ἡ ἀρχή, et la première colonne de la page commence avec les mots τοῦ νοητοῦ μόνον (1002 D 8), exactement comme dans les manuscrits α et A ; mais les trois pages précédentes, 604 vo et 605 ro-vo, contiennent le début du traité, écrit de la même main et sans que la suture entre 605 vo et 606 ro soit rendue sensible par un nombre de lignes différent dans la première de ces deux pages ou par des variations dans la densité de l'écriture. Quelle que soit l'explication adop-

ajouté en tête du manuscrit au XIVe siècle, mentionne dix traités manquant dans ce manuscrit et donne les titres de cinq d'entre eux (voir *supra*, p. CCXLV) : λείπουσι δὲ ἐκ τῶν ἠθικῶν ἕτεροι δέκα λόγοι ὧν αἱ ἐπιγραφαί εἰσιν αἵδε· Πλουτάρχου ἐρωτικός, περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης, περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, Πλατωνικὰ ζητήματα, περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν, soit, dans l'ordre, les traités 70, 71, 77, 38 et 72. Il est probable qu'on a là un témoignage, partiel, sur la source des manuscrits E et B ; l'insertion des *Questions platoniciennes* (38) dans la série est à rapprocher du fait que, dans B, 38 suit immédiatement 77.

1. Voir *supra*, p. CCLXXIX, note 2.

tée, on se heurte à une difficulté majeure : si le copiste a transcrit le début des *Questions* après coup, comment a-t-il su réserver en blanc le nombre de pages, et donc de lignes, correspondant exactement à son module d'écriture habituel? Et si le complément avait déjà été apporté dans son modèle — ce qui supposerait que le rubricateur a reproduit une mention devenue superflue — pourquoi, dans la copie, la suture se fait-elle juste au changement de page? Quoi qu'il en soit de ce qui paraît être une aporie, il faut constater que, dans la partie additionnelle, le manuscrit B, l'autre source des traités 70 à 76, est très proche du manuscrit E dont il adopte des corrections, par exemple en 1002 A 6, où la particule δὲ exponctuée dans E est omise par B ; quatre lignes plus bas, E donne ἐκφαινομένων avec le reste de la tradition, mais inscrit un μ au dessus du κ, et B transcrit ἐμφαινομένων. C'est un argument de plus en faveur de ceux qui reconnaissent dans B un descendant partiel, avec intermédiaire perdu, de E[1]. Enfin, le fait que les traités 70-76 sont écrits par la même main[2] que les traités précédents, sans séparation ni coupure, prouve qu'ils font partie de l'entreprise de copie du manuscrit E, à la différence des traités 77 et 78, additions postérieures qui témoignent d'une recherche continue, toujours dans la ligne du projet de Planude.

Gémiste Pléthon et Plutarque.

Le philosophe néo-platonicien Georges Gémiste Pléthon (ca. 1360-1452), qui enseigna à Florence et à Mistra, et fut le maître du cardinal Bessarion, a transcrit vers 1440 des extraits de Plutarque dans un livre qui est au-

1. Voir *supra*, p. CCLXXV et n. 4, CCLXXVI et n. 1.
2. Sur la tradition de ces traités, on trouvera une bonne étude, suivie d'une collation, dans M. Manfredini, *La tradizione manoscritta dei Moralia 70-77 di Plutarco*, dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, ser. III, vol. 6, 1976, p. 453-485.

jourd'hui le *Marcianus gr.* 517[1]. Ces extraits prouvent qu'il a disposé du texte des traités 70 à 76, dont la tradition est si pauvre. L'examen des variantes montre que les extraits sont très proches de l'état représenté par le manuscrit B, mais on ne peut exclure qu'ils descendent de la copie perdue, intermédiaire entre les manuscrits E et B.

Un manuscrit de Milan aujourd'hui disparu.

La tradition des *Causes physiques* (50) est particulièrement pauvre. Des deux manuscrits anciens qui nous les ont transmises, l'*Urbinas gr.* 97 (U) et le *Palatinus Heidelbergensis gr.* 283 (H)[2], le premier s'interrompt avec la question 11, le second dans la question 3. Le corpus planudéen va jusqu'à la question 31, dont les dernières lignes présentent plusieurs lacunes. Or le médecin humaniste Gilbert de Longueil a publié en 1542, à Cologne[3], un volume contenant la traduction en latin de plusieurs traités de Plutarque, notamment les *Causes physiques*[4]. L'index qui précède ces dernières en énumère trente-neuf, et en marge de la traduction du chapitre 32 une note fournit l'indication suivante : « Hucus-

1. A. Diller, *Pletho and Plutarch*, dans *Scriptorium* 8, 1954, p. 123-127, et, du même, *The autographs of Georgius Gemistus Pletho*, *ibid.*, 10, p. 27-41 ; M. Manfredini, *Giorgio Gemisto Pletone e la tradizione manoscritta di Plutarco*, dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, ser. III, vol. 2, 1972, p. 569-581.

2. Sur ces deux manuscrits, voir *supra*, p. CCXLII-CCXLIII.

3. Il était alors médecin personnel de l'archevêque de Cologne.

4. H. Dörrie a retrouvé, dans un recueil factice de la Bayerische Staatsbibliothek (Munich), l'édition originale des traductions de Longueil, parue chez Johannes Gymnicus. On ne les connaissait auparavant que par la collection de traductions latines de Plutarque, éditée à Paris en 1544 chez Michel de Vascosan (cf. C. Hubert, dans *Plutarchi moralia*, vol. V, fasc. 3, Lipsiae, 1955, p. IV-VII). — On se gardera de confondre Gilbert de Longueil avec Christophe de Longueil († 1522), autre traducteur de Plutarque, sur qui on consultera R. Aulotte, *Une rivalité d'humanistes. Érasme et Longueil, traducteurs de Plutarque*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 30, 1968, p. 549-573.

que Aldinum exemplar sumus secuti, quae sequuntur ex Mediolanensi sunt exemplari. » Longueil avait donc eu connaissance d'un manuscrit de Plutarque, conservé à Milan, dans lequel les *Causes physiques* étaient plus complètes. Ce manuscrit ne paraît pas avoir laissé d'autre trace, mais il est possible de restituer une partie de son contenu en considérant les autres traités de Plutarque traduits par Longueil dans le même ouvrage, soit, dans l'ordre, les numéros 30, 46, 47, 50, 20, 40 et 48. Cette séquence rappelle d'assez près le contenu des manuscrits U et H mentionnés plus haut, dont quatre traités (46 à 48, 50), sur huit qu'ils présentent, sont dans la collection de Longueil. Il semble donc que le traducteur ne s'est pas contenté d'utiliser l'Aldine : le manuscrit de Milan non seulement lui a servi de complément pour les *Causes physiques*, mais a aussi orienté son choix et lui a peut-être fourni un moyen d'améliorer par endroits le texte imprimé.

4. Les éditions imprimées

Dès la fin du xive siècle, quelques traités des *Œuvres morales* sont connus en Occident grâce à des traductions [1]. La plus ancienne traduction latine, vers 1381-1382, semble être celle du traité *Sur les moyens de réprimer la colère* (9), dédiée au cardinal Pietro Corsini par son auteur, Simon Atoumanos, archevêque latin de Thèbes, qui résidait alors à Rome [2]. A partir des premières années du xve siècle, ces traductions se multiplient, témoignant ainsi de l'intérêt que les humanistes portent à l'œuvre de Plutarque ; un certain nombre d'entre elles sont imprimées dans la seconde moitié du même siècle, notamment celle que Guarino de Vérone avait donnée du traité *Sur l'éducation des enfants* (2) et qui a été publiée à Padoue, en 1474 ou 1475, dans un recueil, souvent réédité, d'œuvres relatives à la pédagogie.

Quelques incunables.

Le premier traité imprimé en grec fait partie de l'introduction de l'édition princeps d'Homère (Florence, 1488) ; c'est, naturellement, *La vie et la poésie d'Homère* (54).

1. Sur les premières traductions de Plutarque, voir R. Weiss, *Lo studio di Plutarco nel trecento*, dans *La Parola del Passato* 8, 1953, p. 321-342 (reproduit dans *Medieval and Humanistic Greek*, Padova, 1977, p. 204-226). — Il est possible que le texte grec lui-même soit parvenu plus tôt en Occident, si le Pace de Ferrare qui a inscrit son ex-libris au f. 11 v° de l'*Ambros.* C 126 inf. (manuscrit α de Planude) est bien celui qui enseignait à Padoue, dans le premier quart du xive siècle, la grammaire et la logique (voir Ph. A. Stadter, *Planudes, Plutarch and Pace of Ferrara*, dans *Italia medioev. e umanist.* 16, 1973, p. 137-162 et pl. V-VI).

2. R. Weiss, *art. cit.*, p. 341-342. Cette traduction latine, révisée par Coluccio Salutati, a servi de modèle à la première traduction française, œuvre de Nicolas de Gonesse, chanoine de Laon ; voir G. Di Stefano, *La découverte de Plutarque en France au début du XVe siècle*, dans *Romania* 86, 1965, p. 463-519, et H. Millet, *Les chanoines du chapitre cathédral de Laon, 1271-1412* (Collection de l'École française de Rome, 56), Rome, 1982, p. 390-392.

Le second exemple paraît avoir été méconnu : le traité *Sur l'éducation des enfants*, déjà mentionné pour la traduction de Guarino de Vérone, se trouve, en troisième position (ff. ⟨32-54⟩), dans un recueil publié sans lieu ni date ni nom d'imprimeur et contenant aussi le *Tableau* de Cébès, le traité de saint Basile *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* et, pour finir, le *Hiéron* de Xénophon. Ces écrits, à l'exception du *Tableau* de Cébès, figuraient déjà, en version latine, dans le recueil publié à Padoue vingt ans plus tôt. En effet, après des hésitations (Venise vers 1500, Rome en 1517)[1], les spécialistes s'accordent maintenant sur l'identification de l'imprimeur, Lorenzo de Alopa, le lieu, Florence, et la date, vers 1496, de l'édition[2]. L'examen du texte confirme leur jugement : de nombreuses variantes montrent qu'il est indépendant de l'édition aldine[3] dans laquelle, une quinzaine d'années plus tard, l'ensemble des *Œuvres morales* sera publié, et qui servira de modèle aux éditions ultérieures de Plutarque, complètes ou partielles, pendant plus d'un demi-siècle.

1. R. Proctor (*The printing of Greek in the fifteenth Century*, Oxford, 1900, p. 79 et 118) hésitait entre Florence, 1496, et Rome, 1517, où Zacharie Kalliergi utilise, vingt ans après, les caractères grecs de Alopa. Dans le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, t. 139, Paris, 1936, à la notice PLUTARQUE, les trois exemplaires de l'édition (nos 248, 249, 249 *bis*) sont attribués à Rome, 1517.

2. *Catalogue of books printed in the XVth century now in the British Museum*, Part VI, London, 1930, p. 668 ; *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. VI, Leipzig, 1934, no 6442 ; *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, t. 228, Paris, 1979, notice XÉNOPHON, nos 803-804 *bis*, avec mes remarques aux p. II-III du même volume à propos du *Hiéron*.

3. Les abréviations Flor. et Ald. renvoient respectivement à l'édition de Florence et à l'Aldine :

1 A 5	τοὺς τρόπους	Flor.	τοῖς τρόποις	Ald.
11	ἀδόξοις	Flor.	οὐκ εὖ	Ald.
1 B 2	ἄρα ἦν	Flor.	ἦν ἄρα	Ald.
1 C 4	μητρὸς ἢ πατρὸς	Flor.	πατρὸς ἢ μητρὸς	Ald.
....				
14 B 9	ἴρα	Flor.	ἱερὰ	Ald.
14 C 1	μούσαις εὔοιστον ψυχῆς	Flor.	εὔιστον μούσαις ψυχῇ	Ald.

L'Aldine.

En mars 1509, un gros volume in-folio sort des presses d'Alde Manuce, à Venise. Le titre est court :

Plutarchi opuscula. LXXXXII.

Il est suivi de l'indication : *Index Moralium omnium, & eorum quae in | ipsis tractantur, habetur hoc quaternio| ne. Numerus autem Arithmeti| cus remittit lectorem ad | semipaginam, ubi tra| ctantur singula.* Au-dessous, l'ancre aldine avec le dauphin.

Le quaternion annoncé, dont la page de titre est le f. 1 r°, a certainement été composé en dernier lieu, car il ne comporte pas de pagination et a une signature particulière, une croix. En voici le contenu :

f. 1 v°-2 r° : lettre de dédicace, en latin, d'Alde Manuce à Jacques Antiquarius de Pérouse (qui avait été son hôte à Milan), datée de Venise, mars 1509 ;
f. 2 r°-8 r° : index des *Œuvres morales*, en grec ;
f. 8 v° : épigramme en grec (quatre distiques élégiaques) de Jérôme Aléandre[1] à Alde Manuce ; avis au lecteur, en grec, de Démétrios Doucas, Crétois[2].

Le corps du volume compte 1.050 pages numérotées, réparties en 66 cahiers signés qui sont tous des quaternions à l'exception du dernier, un ternion, soit un total réel de 1.052 pages dont l'avant-dernière est restée blanche et dont la dernière porte la même ancre aldine que la page de titre, mais avec l'addition :

ALDUS *MA. RO.*

soit *Aldus Manutius Romanus*, placée de part et d'autre de la verge de l'ancre. Le relevé des signatures de cahiers, à la p. 1050, est suivi de la souscription :

Venetiis In aedibus Aldi & Andreae Asulani Soceri.
mense Martio. M.D.IX.

1. Sur ce personnage, voir plus loin, p. CCXCII et n. 6.
2. Cet érudit (sur qui D. J. Geanakoplos a donné une bonne étude dans ses *Greek Scholars in Venice*, Cambridge [Mass.], 1962, p. 223-255) a été le maître d'œuvre de l'édition à laquelle participèrent aussi,

La hauteur de la page imprimée est de 205 mm., la justification de 110 mm. Chaque page porte 46 lignes, plus un titre courant aligné sur la pagination. Les cinq premières lignes de chacun des traités sont composées en retrait, réservant ainsi une surface rectangulaire presque carrée à l'intérieur de laquelle une lettre de petite taille indique quelle est l'initiale majeure à peindre dans l'espace ainsi délimité.

La lettre de dédicace d'Alde Manuce (lignes 2-4) comme l'avis de Démétrios Doucas nous apprennent qu'il leur a fallu recueillir plusieurs manuscrits pour constituer le corpus offert à leurs lecteurs. Certains de ces manuscrits, ou plutôt le texte qu'ils portaient, étaient en mauvais état et l'éditeur, dit Doucas, a renoncé à les corriger lorsqu'ils lui paraissaient irrémédiablement détériorés, laissant ce soin aux lecteurs assez savants pour le faire. En indiquant qu'il a dû rassembler plusieurs manuscrits, Alde Manuce fournit un précieux renseignement sur les sources de l'édition, car, s'il avait eu en main l'un des grands manuscrits de l'édition planudéenne, il aurait pu se contenter de le reproduire tel quel, et l'ordre adopté par le savant moine se serait perpétué dans l'imprimé.

Le tableau suivant donne, pour les dix-sept premiers traités du livre, dont l'ordre est identique à celui des éditions suivantes, la correspondance entre les numéros des traités et ceux qu'ils portaient dans l'édition de Planude :

1	2	10	22
2	6	11	29
3	15	12	34
4	7	13	31
5	3	14	21
6	5	15	59
7	16	16	60
8	18	17	33
9	1		

durant leur séjour à Venise, Érasme et Jérôme Aléandre, tous deux hôtes d'Alde Manuce chez qui ils partageaient la même chambre.

A partir du 18e traité (p. 231), l'ordre de l'Aldine diffère de celui de l'édition Estienne de 1572, devenu canonique, comme le montre le tableau ci-dessous qui donne le rang des quatorze traités suivants, respectivement dans l'Aldine, dans l'édition de Planude et dans celle d'Estienne :

18	20	62	25	48	53
19	62	18	26	64	64
20	69	26	27	43	73
21	68	24	28	44	75
22	51	58	29	45	33
23	61	19	30	46	32
24	40	71	31	32	23

Depuis le 32e traité, qui porte chez Planude le nº 4 et le nº 41 dans l'édition d'Estienne, et jusqu'au 56e, l'ordre de l'Aldine est celui de l'*Ambrosianus* C 195 inf. (*gr.* 881)[1]. Ce manuscrit, désigné par le sigle J dans les éditions récentes, est en effet celui que Doucas a préparé pour la partie de l'édition représentée par les p. 421-641, mais il a pris soin de laisser de côté — avec la mention de sa main, en italien, *stampato*, destinée à celui qui composerait le texte — les traités déjà imprimés ou du moins composés dans la partie précédente[2]. On trouvera ci-dessous la liste de ces traités présentée selon le même principe que dans le tableau précédent :

32	4	41	35	9	29
33	55	27	36	10	36
34	8	40	37	11	30

1. Pour ce manuscrit, consulter la description donnée *supra*, p. CCLXIV.

2. L'identification de cette source partielle de l'Aldine est due à M. Treu (*Zur Geschichte der Überlieferung von Plutarchs Moralia III*, Breslau, 1884, p. 15-30). L'*Ambrosianus* est passé aussi entre les mains de l'érudit crétois Marc Mousouros, l'un des principaux collaborateurs d'Alde Manuce ; Mousouros y a fait un bon nombre d'additions, notamment aux f. 283 vº et 325 vº, comme l'a reconnu M. Sicherl (*Musuros-Handschriften*, dans *Serta Turyniana*, Urbana-Chicago-London, 1974, p. 572-573).

38	12	38	48	52	28
39	13	31	49	30	51
40	14	35.	50	58	52
41	17	37	51	65	54
42	19	34	52	38	67
43	56	20	53	53	61
44	57 a b	21	54	27	22
45	36 a b	65, 66	55	24	44
46	28	49	56	47	39
47	35	50			

Les dix-neuf traités restants, au milieu desquels se trouvent insérées, comme dans la recension de Planude, les Vies d'Othon et de Galba, occupent la fin du volume, de la p. 642 à la p. 1050. En voici la liste avec les mêmes correspondances que dans les deux tableaux précédents :

57	23	45	66	49	48
58	37	42	67	50	59
59	39	76	68	78	46
60	41	56	69	70	47
61	63	55	70	71	60
62	66	70	71	72	25
Othon	26		72	73	74
63	67	63	73	74	72
Galba	25		74	75	43
64	77	68	75	76	57
65	42	69			

Le total de 75 traités, au lieu de 92 annoncés sur la page de titre, ne doit pas surprendre. Les traités composés de plusieurs livres ont été décomptés au prorata du nombre de ceux-ci, soit cinq pour *Sur les opinions des philosophes* (n° 22), deux pour la *Fortune d'Alexandre* (n° 44), deux pour *Sur l'usage de manger de la viande* (n° 45) et neuf pour les *Propos de table* (n° 68) ; de plus, les *Questions grecques* ont été disjointes des *Questions romaines* (n° 19) ; enfin, il faut ajouter les Vies d'Othon et de Galba. Le supplément est de 17 (4 + 1 + 1 + 8 + 1 + 2), et le résultat de l'addition est bien de 92 (75 + 17). Le traité attribué à Plutarque qui avait déjà été imprimé

dans l'édition princeps d'Homère (1488), *La vie et la poésie d'Homère*, ne figure pas dans l'Aldine alors qu'il portait le n° 54 dans la recension de Planude.

Il n'est pas question de déterminer ici, dans le détail, les sources manuscrites de l'édition princeps des *Œuvres morales*. Un fait important est que l'*Ambrosianus* C 195 inf. (J), déjà mentionné plus haut, nous permet de connaître sur le vif le mode de préparation utilisé par Doucas et donc de mesurer le degré de liberté qu'il s'octroyait. Pour les traités 1 à 31 de son édition, il a utilisé comme manuscrit de base un exemplaire aujourd'hui perdu qui comportait — ou sur lequel avaient été reportées — un grand nombre de corrections planudéennes ainsi que des variantes empruntées, semble-t-il, à l'*Ambrosianus* lui-même qui, pour cette partie, n'a pas servi de copie pour l'impression. L'ordre adopté pour les traités 1 à 31 ne paraît s'expliquer que par celui que présentait le manuscrit de base, à en juger par le classement des traités 32 à 56 qui suit exactement, avec les omissions rendues nécessaires par la composition antérieure des traités 1 à 31, l'ordre de l'*Ambrosianus*[1]. A partir du 57e traité, l'une des sources est assurément en rapport avec la recension de Planude, comme le montre l'insertion des vies d'Othon et de Galba, peut-être sous une forme assez proche de celle que présente le *Vaticanus gr.* 1013[2]. Pour les traités qui ne figuraient pas à l'origine dans la collection de Planude (70-78), la situation est la suivante : le n° 64 (= 77 Pl.), *Sur la création de l'âme dans le Timée*, a été imprimé après la Vie de Galba selon une source proche du *Laurentianus* 70, 5, manuscrit qui n'appartient pas à la tradition des *Œuvres morales* ; le n° 68 (= 78 Pl.), c'est-à-dire les neuf livres des *Propos de table*, présente au livre III l'interversion caractéris-

1. Sur le contenu exact de ce manuscrit, voir *supra*, p. ccLxiv.
2. Ce manuscrit du xive siècle est un témoin de la recension de Planude (traités 1 à 69).

tique des témoins planudéens[1], et diverses variantes le rapprochent plus précisément du *Parisinus gr.* 1680[2]; quant aux nos 69 à 75, ils représentent, dans l'ordre, les traités ajoutés à la fin du *Parisinus gr.* 1672 (E), mais dans un état plus proche de celui que présente le *Parisinus gr.* 1675 (B)[3]. Il est certain que l'examen du texte de l'Aldine, fait traité par traité, permettra de nuancer ces remarques et de préciser aussi bien les sources utilisées par Démétrius Doucas que sa méthode d'édition.

Trois éditions parisiennes.

Quelques semaines après la publication des *Œuvres morales* à Venise, un imprimeur parisien, Gilles de Gourmont[4], faisait paraître le texte grec de trois traités de Plutarque, *De la vertu et du vice* (1 Pl.), *De la fortune* (18 Pl.) et *Sur la manière de lire les poètes* (6 Pl.)[5]. L'achevé d'imprimer est daté du premier jour des calendes de mai, c'est-à-dire du 30 avril, 1509. L'éditeur de ces traités est Jérôme Aléandre[6], déjà mentionné pour l'épigramme grecque de sa composition qui figure au f. 8 vo de l'introduction de l'édition princeps[7]. Installé à Paris depuis le mois de juin 1508, Aléandre y donnait des leçons de grec pour lesquelles des textes courts lui étaient indispensables. Ainsi furent publiés, après les trois traités

1. Voir *supra*, p. CCLXXV.
2. Combiné avec le *Laurentianus* 80, 22, le *Laurentianus conv. soppr.* 57 et le *Romanus Angelicus* 63, le *Parisinus gr.* 1680 constitue un exemplaire de la recension planudéenne, issu du *Vaticanus gr.* 139 dans le premier tiers du XIVe siècle.
3. Voir *supra*, p. CCLXXXII.
4. Voir H. Omont, *Essai sur les débuts de la typographie grecque à Paris (1507-1516)*, dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France* 18, 1891, p. 1-72.
5. Décrit sous le no VI dans l'article d'Omont (p. 23-24).
6. Sur la première partie de la vie de ce personnage, qui devint ultérieurement bibliothécaire de la Vaticane et fut élevé au cardinalat en 1538, l'ouvrage fondamental reste celui de J. Paquier, *L'humanisme et la réforme : Jérôme Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes, 1480-1529*, Paris, 1900.
7. Voir *supra*, p. CCLXXXVII.

de Plutarque, deux discours séparés d'Isocrate, *A Nicoclès*, puis *A Démonicos*, et un choix d'œuvres de Lucien [1], tous composés avec les premiers caractères grecs de Gourmont dans lesquels les esprits et accents étaient séparés des lettres. Quelques années plus tard, en 1512 ou peu après, le même imprimeur faisait paraître ensemble trois autres traités de Plutarque, *De l'utilité des ennemis* (5 Pl.), *De la pluralité d'amis* (16 Pl.) et *De la superstition* (21 Pl.) [2], et donnait une édition de *Comment écouter* (15 Pl.) [3] ; dans ces deux livres, les esprits et accents sont fondus avec les lettres, changement capital qui s'est produit dans l'atelier de Gourmont au cours du premier semestre de l'année 1512 [4].

Ces éditions partielles des *Œuvres morales* soulèvent plusieurs problèmes. Le premier touche à celle de 1509 : en raison du très court laps de temps — cinq semaines au moins, huit au plus — qui sépare sa sortie de celle de l'Aldine, a-t-elle pu être établie sur elle? Un autre problème, lié au premier, concerne le rôle joué par Jérôme Aléandre dans l'une et l'autre édition. Avant de venir à Paris, Aléandre avait résidé à Venise dans la maison même d'Alde Manuce, il avait appris le grec auprès de Marc Mousouros et s'était trouvé mêlé, de près ou de loin, à la préparation de l'édition des *Œuvres morales*, ce qui explique l'épigramme composée par lui en l'honneur d'Alde et de son édition de Plutarque. Comme le tirage d'un volume aussi important devait se

1. Ces trois livres sont décrits par Omont sous les nos VII (p. 24-25), VIII (p. 25) et X (p. 26).

2. Décrit par Omont sous le n° XV (p. 32).

3. Inconnu d'Omont, ce livre figure dans le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, t. 139, Paris, 1936, notice PLUTARQUE, n° 317 [cote : Rés. pR. 832 (2)], il est relié à la suite de l'édition grecque de la *Physique* d'Aristote, parue chez Christian Wechel, à Paris en 1532. Il a été décrit et étudié par B. P. Hillyard, *Girolamo Aleandro, editor of Plutarch's Moralia*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 36, 1974, p. 517-531, d'après l'exemplaire de la Bodleian Library, *Bywater* R. 5. 12.

4. H. Omont, *art. cit.*, p. 11.

faire au fur et à mesure de la composition pour permettre le remploi des caractères, il est probable qu'Aléandre avait emporté avec lui, en quittant Venise, les premières feuilles de l'édition : selon toute vraisemblance, le tirage était alors arrivé au moins au 9e traité, *De la vertu et du vice*, qui se termine avec la page 88 de l'Aldine, puisque les deux autres traités publiés à Paris par Aléandre se trouvent respectivement aux p. 85-87 et 13-31. Quoi qu'il en soit de cette explication[1], il reste que les trois traités reproduisent fidèlement le texte de l'Aldine. Il en va de même pour le second recueil plutarchéen, qui ne porte pas le nom d'Aléandre. En revanche, l'édition du traité *Comment écouter*, sans porter non plus son nom, garde des traces de son intervention : elle présente, par rapport à l'Aldine, des différences textuelles qui témoignent d'un recours à des sources manuscrites (dont la présence à Paris est exclue à cette date) et doivent donc avoir une origine italienne[2].

Pour en revenir à l'édition parisienne de 1509, la seule

1. Explication que corrobore un échange de correspondance, en grec, entre Janus Lascaris et Guillaume Budé. Le 13 janvier (1510), Lascaris écrit de Milan à Budé en lui rappelant qu'il lui a envoyé, alors qu'il se trouvait encore à Venise (ville qu'il a quittée le 30 janvier 1509), la partie des *Œuvres morales* qui était déjà imprimée ; il demande à Budé de lui indiquer combien de cahiers il a reçus, pour pouvoir réclamer à Alde Manuce ceux qui lui manquent. Dans sa réponse, rédigée à Paris le 14 mars suivant, Budé précise qu'il a vingt et un cahiers de Plutarque : « Il me manque le vingt-deuxième et tous les suivants, qui ne sont pas nombreux à ce que j'ai compris » (en fait, il lui restait à recevoir quarante-cinq cahiers). Les deux lettres, conservées à la British Library, ont été éditées par E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, t. II, Paris, 1885, p. 330-333 ; on en trouvera la traduction en français dans : Guillaume Budé, *Correspondance*, t. I : *Lettres grecques*. Traduction, introduction et notes par G. Lavoie avec la collaboration de R. Galibois. Sherbrooke, 1977, p. 139 (n° 25) et p. 142 (n° 26). — Guillaume Budé s'intéressait déjà, depuis quelque temps, aux *Œuvres morales* : il avait traduit en latin quatre traités dans les années 1503-1505, nécessairement d'après des manuscrits dont il avait alors la disposition.

2. Comme l'a montré B. Hillyard, *art. cit.*, p. 529-531, et *The medieval tradition of Plutarch, « De audiendo »*, dans *Revue d'histoire des textes* 7, 1977, p. 1-56 (l'édition d'Aléandre est étudiée à la p. 55).

qui porte le nom de Jérôme Aléandre, il faut mentionner qu'elle comporte une épigramme en grec dont il est l'auteur, et une longue préface en latin où il parle de son enseignement et justifie ses projets d'édition tout en rendant hommage aux réalisations d'Alde Manuce[1].

La date des éditions procurées par Aléandre et le fait que l'une d'entre elles est une révision de l'Aldine justifiaient qu'on s'arrêtât un moment sur elles. Le XVIe siècle verra paraître quantité d'autres éditions partielles, mais elles dépendent toutes de l'une ou l'autre des grandes éditions grecques des *Œuvres morales* qui, de l'Aldine à celles d'Henri Estienne, témoignent du succès connu alors par les traités de Plutarque.

Les éditions bâloises.

En 1542 paraît à Bâle, chez Jérôme Froben et Nicolas Episcopius, une réimpression de l'Aldine dont le titre assure qu'elle a été « multis mendarum milibus expurgata » ; elle compte 877 pages précédées d'un index des traités identique à celui de l'Aldine, mais n'a pas de préface. En 1574, Guillaume Xylander donne une nouvelle édition dans la même ville chez Eusèbe Episcopius et les héritiers de son frère Nicolas ; le titre reprend, en la développant, l'assurance donnée au lecteur en 1542 : « incredibili cura ac labore, et fide summa, multis mendarum millibus expurgata », et ajoute que le livre a été pourvu d'index très abondants. Une partie de ces corrections étaient déjà faites dans la traduction latine que Xylander avait publiée en 1570, à Bâle, chez Guarinus. Dans sa préface, qui occupe quatre folios en tête du volume, il précise qu'il n'a trouvé aucune aide dans les manuscrits[2].

1. L'épigramme d'Aléandre et la préface sont reproduites par Omont aux p. 23 et 54-57 de l'article mentionné *supra*, p. CCXCII, note 4. — Une lettre de Gilles de Gourmont à Aléandre a été publiée par L. Dorez dans la *Revue des Bibliothèques* 8, 1898, p. 235.

2. « Quo in negocio [sa tâche de correcteur] cum nihil esset a codicibus auxilii », et il mentionne à ce propos un manuscrit qu'il qualifie

L'édition d'Henri Estienne.

Mais déjà, deux ans avant Xylander, Henri Estienne avait publié ([Genève], 1572) la première édition complète de Plutarque[1] en treize volumes in-8° : les *Vies parallèles* y sont jointes aux *Œuvres morales*. Pour celles-ci (vol. I à III, avec pagination continue : 2.101 p.), il innove en modifiant l'ordre de l'Aldine à partir du 18e traité et en apportant au texte de nombreuses corrections dont il est pour une part l'auteur, dont certaines proviennent de manuscrits ou de collations qui lui ont été communiquées, dont d'autres, enfin, sont empruntées à des érudits qui les avaient consignées dans les marges de leur exemplaire personnel[2]. A la différence de Xylander, Estienne mentionne dès la page de titre l'usage qu'il a fait des manuscrits : « ex vetustis codicibus plurima nunc primum emendata sunt », mais sa lettre de dédicace (p. 3-7) à Arnaud du Ferrier, ambassadeur du roi de France à Venise, n'y fait aucune allusion. Le reste de l'introduction offre trois épigrammes grecques d'Estienne sur Plutarque (p. 7-8) et des extraits des préfaces de Xylander à ses traductions latines des *Œuvres morales* et des *Vies parallèles*, et de celle d'Érasme à sa traduction du *De cohibenda ira* (p. 9-12). La page de titre men-

d'*Episcopianus* (c'est-à-dire qui devait appartenir au fonds de l'imprimerie) et dont il dit : « neque semissem operis continet, & iis praesertim caret, qui & obscurissimi sunt, & depreciatissimi ».

1. Sur l'admiration qu'Estienne avait pour Plutarque et sur ses causes, voir J. Jehasse, *La renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Étienne, 1976, p. 119-121.

2. Ces érudits sont nombreux, de Scipion Carteromachos à Jean Vulcob, en passant par Niccolò Leonico Tomeo, Donato Giannotti et Adrien Turnèbe. — Sur les collections de variantes, leurs origines et leur histoire, voir M. Cuvigny, *Giannotti, Turnèbe, Amyot : résultats d'une enquête sur quelques éditions annotées des « Moralia » de Plutarque*, dans *Revue d'histoire des textes* 3, 1973, p. 57-77, et pl. III-V, ainsi que M. Manfredini, *Su alcune aldine di Plutarco*, dans *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, s. III, 14, 1984, p. 1-12. — Pour l'identification de l'écriture de Turnèbe, consulter M. Decorps-Foulquier, *A propos des différentes écritures marginales dans l'exemplaire aldin des « Moralia » d'Adrien Turnèbe*, dans *Revue d'histoire des textes*, 8, 1978, p. 281-287 et pl. VII-X.

tionnait aussi des *Annotationes* d'Henri Estienne. Elles se trouvent dans le volume XIII et dernier, dont la partie relative aux *Œuvres morales* occupe les p. 1-235 ; elles font suite, avec quelques traductions latines dues à Henri Estienne, à l'index général (p. 1-135) qui recense et classe toutes les richesses de ce « trésor incomparable »[1].

Après la mort d'Estienne, son Plutarque est réédité à Francfort, en 1599, chez les héritiers d'André Wechel, sous la forme de deux tomes in-folio où le texte grec et la traduction latine sont disposés sur la même page, en deux colonnes. C'est au numéro des pages de cette édition et aux lettres qui subdivisent la colonne que renvoient toutes les éditions ultérieures de Plutarque. Une lettre des éditeurs, adressée à Jean Vulcob, mentionne les noms de ceux, tous français, qui les ont aidés dans leur tâche et indique de quelle manière ils l'ont fait[2]. L'édition Estienne sera réimprimée à Francfort en 1620, avec une addition, le traité apocryphe *Des fleuves*[3] et sa traduction en latin par Philippe Jacques de Maussac (qui avait revendiqué l'œuvre pour Plutarque dans son édition commentée de 1618). Un dernier tirage en sera donné en 1624, à Paris, par les soins d'Antoine Estienne, petit-fils d'Henri.

La traduction d'Amyot.

Il serait injuste de passer sous silence, sous prétexte que c'est seulement une version, la traduction française

1. Sur cet index, qui traite de « tous les points sur lesquels attendait une réponse la fin du xvie siècle », voir J. Jehasse, *op. cit.*, p. 120-121.

2. Cette lettre cite les noms de Louis Servin, Étienne Turnèbe et Jean Pélerin ; elle précise que Jacques Bongars a collationné le manuscrit des *Œuvres morales* appartenant à Paul Petau (l'actuel *Vaticanus Reginensis gr.* 80, du xve siècle). Il est probable qu'Étienne Turnèbe, l'un des trois fils d'Adrien, mort en 1565, avait prêté l'exemplaire de l'Aldine annoté par son père, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale (*Rés.* J 94) ; voir *supra*, p. ccxcvi, note 2.

3. L'édition princeps du texte grec (Bâle, 1533) est due à S. Gelenius, qui, dans sa préface, refusait, à juste titre, d'attribuer l'œuvre à Plutarque.

des *Œuvres morales* due à Jacques Amyot. Établie sur l'édition bâloise de 1542, dont le texte est amélioré par des conjectures personnelles d'Amyot ou par des variantes empruntées aux collections d'érudits[1], la traduction du grand aumônier de France fut publiée à Paris en 1572, en deux volumes in-folio[2]. Elle connut un succès considérable puisqu'on relève, dans des formats et sous des présentations divers, quelque vingt-cinq éditions au cours des cinquante années qui suivirent[3]. Les éditeurs ultérieurs de Plutarque ont souvent puisé dans la traduction d'Amyot d'heureuses conjectures, qu'il en fût ou non l'auteur immédiat.

De Reiske à Hütten.

Un siècle et demi s'étend[4] entre la dernière réédition du Plutarque d'Estienne et l'édition complète suivante, due à Johann Jakob Reiske[5] (Leipzig, 12 volumes parus de 1774 à 1782). La préface du premier tome est datée du 24 mai 1774. Reiske devait mourir moins de trois mois plus tard, le 14 août ; c'est dire que l'édition

1. L'exemplaire d'Amyot est conservé à la Bibliothèque nationale (*Rés.* J 103) ; les marges sont garnies de variantes ou de conjectures en grec, et de notes en latin. On trouvera le fac-similé d'une page dans le livre de R. Aulotte cité à la note suivante (p. 165). — Pour les traités 30 Pl. et 63 Pl., voir M. Cuvigny, *art. cité* (p. ccxcvi, note 2), p. 70-76 : « L'exemplaire d'Amyot ». — Sur l'usage qu'Amyot a fait des conjectures de Guillaume Canter († 1575), on consultera le livre de R. Aulotte, aux p. 177-179.

2. R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVIe siècle* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 69), Genève, 1965 ; la dissertation de J. Jäger, *Zur Kritik von Amyots Übersetzung der Moralia Plutarchs*, Bühl, 1899, est toujours utile.

3. On sait l'influence qu'elle a exercée, directement ou non, sur des auteurs aussi différents que Montaigne et Shakespeare.

4. Au début de ces cent cinquante ans, il faut mentionner comme ayant bien mérité de Plutarque le jésuite Claude Gaspard Bachet de Méziriac (1581-1638), qui fut le premier éditeur de Diophante en grec (Paris, 1621) et dont les conjectures sur les *Œuvres morales*, restées inédites, ont été publiées par Wyttenbach.

5. *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia opera graece et latine principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque adnotationibus instruxit* Ioa. Iac. Reiske, Lipsiae, 1774-1782, 12 vol.

est posthume[1] pour les *Œuvres morales* qui, sous le titre d'*Opera philosophica*, occupent les tomes VI à X. Dans sa préface, Reiske mentionne, entre autres, les manuscrits de Plutarque conservés à Oxford, mais son édition vaut avant tout par la qualité de ses conjectures. Avec ce qui est encore une *editio variorum*, Reiske reste un homme du passé, comme le montre aussi, dans la même préface, la manière dont il se moque, assez gentiment, d'un jeune helléniste d'origine suisse qui avait donné deux ans plus tôt, à Leyde, une édition, avec traduction et commentaire, du traité *Des délais de la justice divine* (4 Pl.)[2] et se proposait d'éditer l'ensemble des *Œuvres morales* : il n'y arrivera pas s'il traite chaque opuscule comme il l'a fait dans cette édition.

Daniel Wyttenbach, car c'est lui que visait Reiske, devait le démentir. Mais voici que Christian Friedrich Matthaei, installé depuis peu à Moscou, publie coup sur coup trois traités, *De la fausse honte* (12 Pl.) et *De la fortune* (18 Pl.) en 1777[3], *De la superstition* (21 Pl.) en 1778[4], en utilisant deux manuscrits de Moscou qui figureront désormais dans toutes les éditions critiques. Le branle était donné. Dans la préface de l'édition complète des *Œuvres morales*, parue à Oxford[5] à partir de 1795, Wyttenbach n'énumère pas moins de trente ma-

1. Sa publication a été assurée par J. C. G. Hesler.

2. *Liber de sera numinis vindicta... recensuit, emendavit, illustravit* Dan. Wyttenbach, Lugduni Batavorum, 1772.

3. Περὶ δυσωπίας καὶ περὶ τύχης *graece et latine nunc primum separatim prodiit cum animadversionibus Reiskii, Salmasii et Xylandri, varias lectiones duorum manuscriptorum codicum Mosquensium et suas animadversiones adiecit* Chsti. Frid. Matthaei. *Accedunt Plutarchi fragmenta quaedam*, Mosquae, 1777.

4. Περὶ δεισιδαιμονίας. *Libellus de superstitione et Demosthenis oratio funebris in laudem Atheniensium, qui fortiter pro patria pugnando caesi sunt ad Chaeroneam, graece et latine, cum integris notis Reiskii, Sallieri, Taylori, Wolfii et Xylandri, denuo recensuit, varias lectiones trium codicum manuscriptorum et suas animadversiones adiecit* Chsti. Frid. Matthaei, Mosquae, 1778.

5. *Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua graeca emendavit, notationem emendationum et latinam Xylandri interpretationem castigatam subiunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item*

nuscrits à la plupart desquels il a affecté des sigles (c'est à lui que remontent les lettres A à F qui désignent aujourd'hui encore six manuscrits de Paris)[1]. Ce n'est pas un hasard si l'édition critique de Wyttenbach commence à paraître l'année même où Friedrich August Wolf publie ses *Prolegomena ad Homerum* : le dernier tiers du XVIIIe siècle prépare et voit la naissance de l'*Altertumswissenschaft*.

Parus de 1796 à 1805, à Tübingen, les huit volumes (t. VII-XIV) de l'édition de Plutarque procurée par Johann Georg Hütten n'ont pas du tout la même importance. On peut en dire autant de l'édition stéréotypée publiée par C. Tauchnitz (6 vol., Leipzig, 1815-1829, avec de nombreuses réimpressions).

Les grandes collections.

C'est à Frédéric Dübner que revint la tâche d'éditer les *Œuvres morales* dans la collection Didot (« Scriptorum graecorum bibliotheca ») à côté des *Vies parallèles* (t. I et II), confiées à Theodor Doehner ; il s'acquitta de sa tâche en deux volumes (t. III et IV), parus respectivement en 1839 et 1841, souvent réédités depuis lors, et son nom reste attaché à d'excellentes corrections[2].

indices copiosos adiecit Dan. WYTTENBACH, Oxonii, 1795-1830, 8 tomes en 15 volumes. L'édition parue à Leipzig, avec un léger décalage, de 1796 à 1834, en 5 tomes divisés chacun en deux parties, est qualifiée de *editio nova annotatione et indice aucta*. — Il faut mentionner ici ses *Animadversiones in Plutarchi opera moralia*, publiées à Oxford en 1800 et rééditées en trois volumes à Leipzig en 1820, 1821 et 1824.

1. Dans la préface du tome I, 1 (datée d'Amsterdam, novembre 1794), aux p. XXV-XXVII ; la liste des sigles se trouve aux p. CXLVII-CLI.

2. *Plutarchi Chaeronensis scripta moralia, ex codicibus quos possidet regia bibliotheca omnibus ab* Κόντῳ *cum Reiskiana editione collatis emendavit* Fr. DUEBNER. Comme l'indique le titre, les manuscrits de Paris ont été collationnés sur l'édition de Reiske par un érudit grec résidant à Paris, Kontos. — Sur le rôle important que F. Dübner a joué dans le développement de la collection Didot, voir P. Petitmengin, *Deux têtes de pont de la philologie allemande en France : le « Thesaurus Linguae Graecae » et la « Bibliothèque des auteurs grecs » (1830-1867)*, dans *Philologie et herméneutique au XIXe siècle*, II, Göttingen, 1983, p. 76-98.

Plus ancienne que la collection Didot, la « Bibliotheca Teubneriana » a longtemps attendu la publication des *Œuvres morales*. Rudolf Hercher, qui en était chargé, ne put faire paraître qu'un volume, en 1872 ; la maladie et une mort prématurée l'empêchèrent de mener plus loin son entreprise. Gregorios N. Bernardakis, qui avait donné à Leipzig en 1879 des *Symbolae criticae et palaeographicae in Plutarchi vitas parallelas et moralia*, fut chargé de l'édition ; il s'acquitta de sa tâche dans les meilleurs délais, publiant sept volumes de 1888 à 1896, mais il faut regretter qu'il ait attaché plus d'importance à la conjecture qu'à la collation des manuscrits et on a souvent jugé sévèrement la préférence qu'il a accordée aux leçons de D (*Parisinus gr.* 1956)[1]. La dernière édition parue dans la « Bibliotheca Teubneriana » est sortie bien moins rapidement, puisqu'il a fallu plus d'un demi-siècle pour en voir la fin : le tome I, retardé par la première guerre mondiale et ses suites, a été publié en 1925 (2e édition, revue par Hans Gärtner, en 1974), le fascicule 2, 2e partie, du tome V, en 1978. Mais, autour de Kurt Hubert et Max Pohlenz, une pléiade de philologues a su donner l'édition critique que l'on attendait.

Avant même que fût paru le tome I dans la « Bibliotheca Teubneriana », F. C. Babbitt publiait dans la « Loeb Classical Library » le premier volume d'une édition des *Œuvres morales*, fort médiocre au début, mais qui est allée s'améliorant au fil des ans, devenant même excellente avec des collaborateurs tels que P. H. De Lacy et B. Einarson, H. Cherniss, F. H. Sandbach, etc.

En 1963, Jean Defradas fut chargé de diriger la publication des *Œuvres morales* dans la « Collection des Universités de France ». Il traça les grandes lignes de l'édition, recruta ses collaborateurs, dirigea leur travail et assura la révision des premiers volumes. Une mort prématurée l'empêcha de faire davantage. Il avait prévu de se charger lui-même de l'introduction générale. Après

1. Sur ce manuscrit, voir *supra*, p. CCLI, avec les indications bibliographiques données à la note 1 de la p. CCLX.

sa disparition, Robert Flacelière, qui achevait alors son édition des *Vies parallèles*, accepta d'écrire la partie concernant Plutarque et ses *Œuvres morales*, que nul, en France, ne connaissait mieux que lui. Une fois paru le tome XV et dernier de son édition, il se mit au travail, trouvant dans cette tâche une consolation contre un deuil cruel ; mais il n'aura pas eu la satisfaction de voir paraître son introduction, dernier hommage rendu à un auteur qu'il a tant aimé et si fidèlement servi.

Jean IRIGOIN.

*Par suite de la disparition dc Robert Flacelière, la tâche du réviseur de l'*Introduction générale, *M. Marcel Cuvigny, a été particulièrement lourde et délicate. Aussi, en sus des remerciements posthumes qu'il a déjà reçus* (p. VII, n. 1), *j'ai grand plaisir à l'assurer de ma gratitude pour son aide diligente.*

*De son côté, M. François Fuhrmann a bien voulu lire en manuscrit la seconde partie de l'*Introduction générale, *me faire part de ses observations et participer à la correction des épreuves. Qu'il en soit chaleureusement remercié !*

Je dois enfin à l'amabilité de M. Robert Aulotte d'utiles avis sur la tradition de Plutarque en France, qu'il connaît si bien.

J. I.

APPENDICE

Le catalogue de Lamprias

La liste d'ouvrages de Plutarque connue sous le nom de catalogue de Lamprias[1] est citée si souvent dans la seconde partie de l'introduction générale qu'il a paru utile de la publier à la suite pour aider le lecteur.

La première mention de la liste et son attribution à un fils de Plutarque du nom de Lamprias se trouvent dans une notice de la *Souda* (λ 96 Adler) : Λαμπρίας, Πλουτάρχου τοῦ Χαιρωνέως υἱός· ἔγραψε πίνακα ὧν ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἔγραψε περὶ πάσης Ἑλληνικῆς καὶ Ῥωμαϊκῆς ἱστορίας. Mais, si le nom de Lamprias est bien attesté dans la famille puisqu'il était porté par le grand-père de Plutarque et par son frère aîné, aucun des fils de Plutarque n'a été ainsi appelé[2].

L'exemplaire le plus ancien qui nous soit parvenu est celui que donne le *Parisinus gr.* 1678 (sigle o)[3] sur son folio final (148 r°-v°), où il a été transcrit par une main du XIIe siècle ou même un peu plus tardive ; le nom de Lamprias ne figure pas dans le titre. La lecture est rendue difficile par l'état de conservation de ces deux pages, surtout au verso où la surface du parchemin est érodée au

1. Sur la date et l'origine du catalogue, sur le classement qui y est adopté, voir *supra*, p. CCXXVIII-CCXXIX.
2. Pour la famille de Plutarque, voir *supra*, p. XIV-XV et XXXVI-XXXVII, avec la remarque de M. Cuvigny et les deux articles de D. Babut et B. Puech cités à la note 2 de la p. XXXVII.
3. Décrit *supra*, p. CCXXXIX-CCXLII.

point que l'emploi des rayons ultra-violets n'aboutit qu'à des résultats décevants. De plus, les marges supérieure et inférieure du folio ont été coupées, ce qui a entraîné la perte de plusieurs lignes de texte, du n° 69 b au n° 84, et après le n° 219.

Les sept autres témoins de la liste, tous plus récents que le *Parisinus*, se divisent en deux groupes.

Le chef de file du premier groupe est le *Neapolitanus* III B 29 (sigle N), le plus ancien des manuscrits de Diogène Laerce, copié en Italie méridionale au XIIe siècle [1]. Les derniers folios (246 r° à 247 v°) portent, d'une main du XIVe siècle, une brève lettre et la liste des écrits de Plutarque, qui s'interrompt avec le n° 222 mais devait se prolonger sur le folio suivant, final du quaternion, disparu avant le milieu du XVIe siècle. A cette date, le *Neapolitanus* faisait partie de la collection de la Maison Farnèse [2], et Fulvio Orsini, alors bibliothécaire du cardinal Ranuccio Farnèse, prit de la liste, vers 1555, une copie qui se trouve dans l'actuel *Vaticanus gr.* 1347 [3]. A son tour, vers la fin du XVIe siècle, Jean de Sainte-Maure transcrivit la copie d'Orsini, avec les corrections de l'érudit, dans ce qui est aujourd'hui le *Parisinus gr.* 1751. Une troisième copie semble avoir disparu, celle qu'un correspondant d'Orsini, André Schott, de passage à

1. Voir G. Cavallo, *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione*, dans *Scrittura e Civiltà* 4, 1980, p. 193 ; Id., *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, dans *I Bizantini in Italia*, Milano, 1983, p. 558 et fig. 512.

2. Cf. L. Pernot, *La collection de manuscrits grecs de la Maison Farnèse*, dans *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age-Temps modernes* 91, 1979, p. 457-506, en particulier p. 489.

3. P. de Nolhac, *La bibliothèque de Fulvio Orsini*, Paris, 1887, p. 186, note 1 ; à la suite du catalogue et d'après un autre manuscrit farnésien, Orsini a transcrit le passage du livre XV d'Athénée qui manque dans les autres témoins des *Deipnosophistes* (cf. J. Irigoin, *L'édition princeps d'Athénée et ses sources*, dans *Revue des Études Grecques* 80, 1967, p. 423, n. 1, et L. Pernot, *art. cité*, p. 498, n° 9).

Augsbourg, confia à David Hoeschel qui en donna dans cette ville, en 1597, l'édition princeps[1].

A l'origine du second groupe se trouve le *Marcianus gr.* 481 (*coll.* 863) [sigle V], dans lequel Maxime Planude, aux alentours immédiats de 1300[2], a transcrit de sa main au f. 123 r°-v° l'index des œuvres de Plutarque contenues dans le *Parisinus gr.* 1671[3], soit les *Vies parallèles* et les traités 1 à 69 des *Œuvres morales*, puis, dépourvu de titre, le catalogue de Lamprias, à l'exclusion des écrits déjà mentionnés dans l'index. Du *Marcianus* sont issus d'une part le *Palatinus Vaticanus gr.* 170, du XVe siècle[4], d'autre part le *Marcianus gr.* 186 (*coll.* 601)[5] des alentours immédiats de 1450, dont le *Marcianus gr.* 248 (*coll.* 328), transcrit par Jean Rhosos en 1455, est, pour le catalogue de Lamprias, une copie fidèle[6].

La transmission du texte du catalogue pose divers problèmes : l'origine de la lettre qui le précède dans le manuscrit N et dans ses copies ; le lieu de découverte du catalogue ; les relations des trois témoins primaires. Sur le premier point, K. Ziegler[7] a eu le mérite d'identifier la source, latine, de cette brève lettre qui est, selon lui, l'œuvre d'un érudit travaillant dans un cercle où le

1. Reproduite, comme telle, dans la seconde édition Estienne (voir *infra*, p. CCCVII-CCCVIII).

2. Ce manuscrit, mentionné ci-dessus, p. CCLXXIII-CCLXXIV, porte la liste immédiatement après la souscription autographe de Planude, datée de septembre 1299.

3. Sur ce manuscrit de la recension planudéenne, qui porte dans les éditions le sigle A, voir *supra*, p. CCLXXIII.

4. Le catalogue occupe les ff. I-V de ce manuscrit auquel les éditeurs de Plutarque ont affecté le sigle g (voir *supra*, p. CCLXV).

5. Le catalogue est placé en tête (ff. 1 r°-2 v°) du cahier introductif de ce manuscrit des dialogues de Platon.

6. Le catalogue se trouve au début de ce manuscrit de la recension planudéenne de Plutarque, issu du *Vaticanus gr.* 139 (et non du *Laurentianus* 80, 5, comme l'écrit E. Mioni dans son récent catalogue [p. 362] par suite d'une mélecture de la préface du tome I de l'édition Teubner, p. XXIX).

7. Voir les deux articles cités p. CCXXVIII, note 7. Le modèle est la lettre III, 5, 1, de Pline le Jeune, qui envoie à son correspondant, Baebius Macer, une liste des œuvres de son oncle.

latin n'est pas inconnu, au XIIIe ou au XIVe siècle. Le premier nom qui vient à l'esprit est celui de Maxime Planude, dont on sait l'intérêt qu'il portait à Plutarque et qui est l'auteur de plusieurs traductions du latin en grec. La solution a le mérite d'être simple, mais la recherche de la région où la liste apparaît d'abord peut nous entraîner dans une autre direction. En effet, le *Parisinus gr.* 1678 s'est trouvé, à un moment antérieur au milieu du XIIIe siècle, en rapport immédiat avec le *Vindobonensis phil. gr.* 129, dont les folios 244-251 contiennent des extraits tirés du *Parisinus* déjà mutilé[1]; or le *Vindobonensis* est considéré comme un produit de l'Italie méridionale[2]. D'autre part, le *Neapolitanus* de Diogène Laerce est, comme deux autres manuscrits anciens du même auteur, attribué à l'Italie méridionale[3]. Il est donc vraisemblable que le catalogue de Lamprias a été retrouvé sous une forme anonyme dans quelque centre de l'Italie du Sud. Transcrit tel quel sur les pages finales du *Parisinus*, qui devait se trouver alors dans cette région, il aura été porté, par une autre voie, à la connaissance de Maxime Planude qui, dans sa quête des œuvres de Plutarque, n'avait pas négligé les bibliothèques de la Sicile et de l'Italie méridionale, de la Calabre à la Terre d'Otrante. Et c'est à quelque érudit de la Terre d'Otrante que je serais tenté d'attribuer la composition de la lettre et l'attribution de la liste à Lamprias : en effet, dans cette province, la *Souda* est connue et le bilinguisme expliquerait l'imitation d'une lettre de Pline le Jeune.

Le catalogue de Lamprias va rester ignoré pendant plus d'un siècle. C'est à Fulvio Orsini que revient le mérite de l'avoir découvert dans le *Neapolitanus* et d'en

1. Voir *supra*, p. CCXL-CCXLI.
2. Cf. les deux articles de G. Cavallo cités *supra*, p. CCXLIX, note 4, respectivement à la p. 192 et à la p. 558.
3. Voir les deux articles de G. Cavallo, ci-dessus mentionnés, respectivement p. 193 et 212 d'une part, 558 et 583 de l'autre.

avoir pris une copie dont le sort a été retracé plus haut[1]. Mais si l'édition princeps en est attribuée à David Hoeschel, qui s'était servi d'une autre copie communiquée par André Schott[2], on paraît avoir oublié qu'Henri Estienne, dans le volume XIII et dernier de son édition, avait déjà publié en 1572, à la suite de ses *Annotationes* aux *Vies parallèles*, aux p. 213-214, une liste des œuvres de Plutarque qui implique la connaissance du catalogue de Lamprias. Après avoir introduit un développement sur les ouvrages perdus par les mots : « Multo autem plures libros scripsisse Plutarchum, non solum ex catalogo quem huic sermoni subiungam... », il précise un peu plus loin, juste avant de donner la liste ainsi annoncée : « nunc ad ea quae ex illo veteri catalogo excerpsi transeo ». Ce n'est en effet qu'un choix, assez large, qui s'étend, dans l'ordre, du n° 42 au n° 221 du catalogue, les titres des ouvrages conservés étant systématiquement omis[3], et bien d'autres[4] avec eux, mais sans raison apparente. A en juger par les variantes[5], la source utilisée par Estienne dépendait du *Neapolitanus* et, selon toute vraisemblance, remontait à la copie d'Orsini, mais rien n'est dit par l'éditeur sur l'origine de la liste[6].

Dans la seconde édition d'Estienne, donnée à Franc-

1. *Supra*, p. CCCIV.
2. *Supra*, p. CCCIV-CCCV.
3. Soit les n°s 1 à 41 (biographies) et, par la suite, cinquante-cinq traités, plus le n° 222 avec lequel s'arrête la liste d'Hoeschel.
4. Soit quarante-cinq traités, ce qui fait que la liste d'Estienne compte quatre-vingts titres exactement.
5. Par exemple l'ordre 51, 52, 53 avec N et contre V qui ont 53, 51, 52. En 68, τὰ ἀσώματα avec N contre V (τὰ πρῶτα σώματα). En 83, Βιθυνικὸν avec N contre V (Βιθυνὸν). Quant aux rares accords avec V qu'on relèverait d'après l'apparat de l'édition Sandbach (54, 106, 207, 214), ils sont le résultat d'erreurs dans la collation du manuscrit N.
6. Faut-il penser qu'il l'avait obtenue sans l'aveu d'Orsini, qui n'aimait guère les Français et se défiait des pays où dominait la Réforme (pour reprendre deux affirmations de P. de Nolhac, *La bibliothèque de Fulvio Orsini*, Paris, 1887, p. 64 et p. 63)?

fort en 1599, l'introduction du premier volume comporte, aux folios † ⟨6⟩ et †† ⟨1⟩, sous le titre « Lamprias de scriptis Plutarchi Chaeronensis, et Graece et Latine nunc primum editus », et précédé de la notice de la *Souda* et de la lettre apocryphe, le catalogue, avec un numérotage des œuvres allant de 1 à 210 (correspondant au nº 222 de notre édition) ; il est suivi d'une lettre de David Hoeschel à l'imprimeur François Rapheleng, gendre de Christophe Plantin et directeur de l'*Officina Plantiniana* à Leyde. Dans cette lettre datée des ides de juillet 1597, Hoeschel, après avoir mentionné la copie communiquée par Schott, écrit : « Mitto ad te... librum Plutarchi catalogi typis expressum », rappelant ainsi que, en dépit de l'indication *nunc primum* de la seconde édition Estienne, c'est à lui que revient l'honneur de l'édition princeps du catalogue, honneur partiel si l'on tient compte de la liste publiée dans la première édition Estienne et omise dans la seconde. C'est aussi Hoeschel qui, suivant une suggestion d'Orsini, a pris l'initiative d'inscrire le nom de Lamprias dans le titre du catalogue.

Les éditeurs ultérieurs se contentent de reproduire, d'après la seconde édition Estienne, le texte établi par Hoeschel. En 1796, dans le tome V de la nouvelle édition de la *Bibliotheca Graeca* de Fabricius, Harles publie (p. 167-170) la version planudéenne du catalogue d'après la copie de Jean Rhosos (*Marcianus gr.* 248). En 1862, examinant le *Neapolitanus* à d'autres fins, Wachsmuth y découvre la lettre et le catalogue ; il en donne une collation[1] (faite sur la réédition Estienne de Francfort, 1620), assez pauvre dans la mesure où la copie de Schott utilisée par Hoeschel remontait, par l'intermédiaire d'Orsini, au même *Neapolitanus*. Dix ans plus tard, Treu établit le caractère apocryphe de la lettre et donne une étude décisive sur la date et l'origine du catalogue[2].

1. C. Wachsmuth, *Ueber den Katalog der Plutarchischen Schriften von dem sogenannten Lamprias*, dans *Philologus* 19, 1862, p. 577-578.
2. M. Treu, *Der sogenannte Lampriascatalog der Plutarchschriften*, Waldenburg, 1873.

Enfin, en 1908, K. Ziegler, en se fondant sur le plus ancien témoin, le *Parisinus gr.* 1678 (signalé deux ans plus tôt par H. Wegehaupt), montre que la lettre est une addition postérieure et qu'elle doit être datée du XIIIe ou du XIVe siècle [1].

Ainsi, par des voies souvent indirectes, le texte des plus anciens témoins du catalogue de Lamprias s'est progressivement trouvé connu. L'éditeur d'aujourd'hui dispose de trois manuscrits qu'il a collationnés directement (le *Parisinus*) ou sur des microfilms (le *Neapolitanus* et le *Marcianus*) aimablement communiqués par la Section grecque de l'I. R. H. T. ; il a ainsi pu corriger quelques erreurs de lecture de ses devanciers. Mais, en raison des omissions du *Marcianus* et du mauvais état de conservation des pages finales du *Parisinus*, il n'a pas été possible de préciser les relations des trois manuscrits entre eux et par rapport à leur archétype ; toutefois, il est certain que le *Marcianus* est plus proche du *Parisinus* que du *Neapolitanus*, et on ne peut pas exclure qu'il en soit même la copie. La numérotation traditionnelle, qui suit l'ordre du *Neapolitanus*, a été conservée pour ne pas dérouter le lecteur. Quant au texte lui-même, il ne s'écarte guère de celui des deux dernières éditions — celle de K. Ziegler dans sa notice « Plutarchos von Chaironeia » de la *Realencyclopädie*, t. XXI, 1 (§ II, 1, col. 61-65 du tirage à part, 2e tirage avec addenda en 1964) et celle de F. H. Sandbach, en tête (p. 1-10) du tome VII et dernier des *Plutarchi Moralia* (Lipsiae, 1967) [2] — auxquelles plusieurs conjectures ont été empruntées. Pour guider le lecteur, on a indiqué les numéros correspondants des traités conservés dans la recension de Maxime Planude (Pl.) et dans les éditions imprimées depuis celle d'Henri Estienne (ed.) ; pour les traités dont seuls des fragments

1. K. Ziegler, *Plutarchstudien*, dans *Rhein. Mus.* 63, 1908, p. 239-244.
2. L'édition que le même Sandbach a donnée du catalogue dans la collection Loeb (t. 15, 1969) n'en est qu'un doublet.

nous sont parvenus, l'abréviation fr. précède le numéro, qui renvoie à l'édition de F. H. Sandbach mentionnée ci-dessus ; enfin, pour les *Vies parallèles* (n°s 1 à 25 de la liste), tout renvoi a paru inutile, sauf pour le n° 7, qui est celui du couple perdu Épaminondas-Scipion : pour lui comme pour le reste des biographies, on a renvoyé à l'édition que R. Flacelière (Fl.) en a donnée en 1979, au tome XV (p. 207-218) des *Vies* dans la « Collection des Universités de France ».

Jean IRIGOIN

J'exprime mes remerciements à Brigitte Mondrain et Philippe Hoffmann, qui m'ont assisté dans une dernière tentative de lecture du Parisinus.

J. I.

ABRÉVIATIONS

Pl. : recension de Planude.
ed. : édition d'Henri Estienne.
fr. : édition des fragments de Plutarque par F. H. Sandbach (*Plutarchi Moralia*, t. VII).
Fl. : édition des fragments des *Vies parallèles* par R. Flacelière (*C. U. F.*, t. XV).

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΒΙΒΛΙΩΝ ΠΙΝΑΞ

Tit. Πλουτάρχου βιβλίων πίναξ N : πάντα τοῦ Πλ. βιβλία ταῦτα o || 2 Νομᾶς o : Νούμας N || 3 Κάμιλλος o : -ιλος N || 4 Ποπλικόλας Hoeschel : Πουπλι- N o legi nequit || 6 Κοριολανός [acc. -άνος] Hoeschel : Κορνίλιος N o legi nequit || 7 Σκιπίων o : Σκηπ- N || 10 Γράκχοι Ursinus : Γράχοι N o ut uid. || 14 Μάρκελλος o : -κελος N || 19 Λεύκολλος N : Λούκουλλος Hoeschel o legi nequit || 26 inc. V || 28 Σκιπίων o : Σκηπ- V N legi nequit.

31. Γάϊος Καῖσαρ
32. Γάλβας καὶ Ὄθων
33. Βιτέλλιος (fr. 16 Fl.)
34. Ἡρακλέους βίος (fr. 8 Fl.)
35. Ἡσιόδου βίος
36. Πινδάρου βίος (fr. 12 Fl.)
37. Κράτητος βίος (fr. 5 Fl.)
38. Δαΐφαντος (fr. 6 Fl.)
39. Ἀριστομένης (fr. 1 Fl.)
40. Ἄρατος
41. Βίοι τῶν δέκα ῥητόρων (63 Pl. = 55 ed.)
42. Ὁμηρικῶν μελετῶν βιβλία δʹ (fr. 122-127)
43. Εἰς Ἐμπεδοκλέα βιβλία ιʹ (fr. 22)
44. Περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας βιβλία εʹ
45. Περὶ τῆς εἰς ἑκάτερον ἐπιχειρήσεως βιβλία εʹ
46. Μύθων βιβλία γʹ
47. Περὶ ῥητορικῆς βιβλία γʹ
48. Περὶ ψυχῆς εἰσαγωγῆς βιβλία γʹ
49. Περὶ αἰσθήσεων βιβλία γʹ
50. Ἐκλογὴ φιλοσόφων, βιβλία βʹ
51. Πόλεων εὐεργεσίαι, βιβλία γʹ
52. Πολιτικῶν βιβλία βʹ
53. Περὶ Θεοφράστου 〈πολιτικῶν〉 πρὸς τοὺς καιρούς
54. Περὶ παρειμένης ἱστορίας βιβλία δʹ
55. Παροιμιῶν βιβλία βʹ
[56. Τῶν Ἀριστοτέλους Τοπικῶν βιβλία ηʹ]
57. Σωσικλῆς, βιβλία βʹ
58. Περὶ εἱμαρμένης βιβλία βʹ (37 Pl. = 42 ed.?)
59. Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Χρύσιππον βιβλία γʹ
60. Περὶ ποιητικῆς
61. Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῆς ἐπιτομῆς βιβλία εʹ (51 Pl. = 58 ed.)
62. Στρωματεῖς ἱστορικοὶ 〈καὶ〉 ποιητικοὶ ξβʹ, ἔνιοι δὲ ξϛʹ
63. Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδήμειαν
64. Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ Ἀκαδημαϊκῶν

32 om. V ‖ καὶ om. o ‖ 35, 36, 37 βίος om. o N ‖ 39 Ἀριστομένης o V : -μένους N ‖ 40 Ἄρατος o V : Ἀράτου N ‖ 41 om. V ‖ 43 Εἰς Ἐμπεδοκλέα o N : Ἐμπεδοκλέους V ‖ βιβλία ιʹ om. N ‖ 49 αἰσθήσεων N : -σεως o V ‖ 50 ἐκλογὴ N : -γαὶ o ut uid. V ‖ 52 post 53 transpon. et cum eo coniung. censet Treu ‖ 53 ante 51 praebent o V ‖ 53 πολιτικῶν add. Ziegler ‖ an βιβλία... post καιροὺς suppl.? ‖ 56 huc errore insertum ‖ 59 post Χρύσιππον add. ὅτι Πλάτων V ‖ 60 librorum numerum deesse censet Treu ‖ 61 om. V ‖ φιλοσόφοις o : -φων N ‖ φυσικῆς ἐπιτομῆς o N : φυσικῶν δογμάτων codd. Plut. ‖ 62 καὶ add. Ziegler ‖ 63 Ἀκαδήμειαν o N : -δημίαν V.

65. Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας (77 Pl. = 68 ed.)
66. Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον
67. Ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι
68. Πῶς ἡ ὕλη τῶν ἰδεῶν μετείληφεν, ὅτι τὰ πρῶτα σώματα ποιεῖ
69 a. Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου (75 Pl. = 43 ed.)
69 b. Πρὸς Ἀλκιδάμαντα
70. Ὑπὲρ τοῦ Πλάτωνος Θεάγους
71. Περὶ μαντικῆς ὅτι σῴζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκούς (fr. 21-23?) [cf. nº 131]
72. Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς (52 Pl. = 28 ed.)
73. Περὶ τοῦ ἐν τῇ σελήνῃ φαινομένου προσώπου (71 Pl. = 60 ed.)
74. Πότερον ὁ περισσὸς ἀριθμὸς ἢ ὁ ἄρτιος ἀμείνων
75. Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον (30 Pl. = 51 ed.)
76. Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων (66 Pl. = 70 ed.)
77. Περὶ ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς (74 Pl. = 72 ed.)
78. Περὶ συνηθείας πρὸς τοὺς Στωϊκούς
79 Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι (40 Pl. = 71 ed.)
80. Πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν
81. Πρὸς Κωλώτην ὑπὲρ τῶν ἄλλων φιλοσόφων (73 Pl. = 74 ed.)
82. Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον (43 Pl. = 73 ed.)
83. Πρὸς Βιθυνὸν περὶ φιλίας
84. Ἀμμώνιος ἢ Περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῇ κακίᾳ συνεῖναι
85. Πῶς ἄν τις ἑαυτὸν ἐπαινέσειεν ἀνεπιφθόνως (8 Pl. = 40 ed.)
86. Εἰ ἀρετὴ ἡ ῥητορική
87. Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ (3 Pl. = 5 ed.)
88. Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων (69 Pl. = 26 ed.)
89. Πῶς διακρίνομεν τὸν κόλακα τοῦ φίλου (7 Pl. = 4 ed.)

68 πρῶτα [α' o] σώματα o V : ἀσώματα N || 69 a τοῦ o codd. Plut. : om. V N || 69 b-84 desunt in o, mgg. abscissis || 69 b ab 69 a separauit Sandbach suad. Ziegler : cum 69 a coniunctum V om. N || 70 Θεάγους nescioquis : Θεαγενεῖς N -γένης V || 73 περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης codd. Plut. || 75 et 76 om. V || 77 ἐννοιῶν : τῶν κοινῶν ἐννοιῶν codd. Plut. || 79 παραδοξότερα V : -ότατα N || 81 Κωλώτην : Κολ- codd. E B Plut. || ὑπὲρ [περὶ cod. E Plut.] τῶν ἄλλων φιλοσόφων V N cod. E Plut. : om. cod. B Plut. del. Ziegler || 82 om. V || ante ζῆν transp. ἡδέως codd. Plut. || 83 Βιθυνὸν V : -υνικὸν N || 85 om. V || πῶς — ἐπαινέσειεν : περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν codd. Plut. || 86 om. o || 87-98 om. V || 87 ἐπ' ἀρετῇ o codd. Plut. : πρὸς ἀρετήν N || 89 διακρίνομεν o N : ἄν τις διακρίνειε codd. Plut. || τὸν κόλακα τοῦ φίλου o codd. Plut. : τοῦ φ. τὸν κ. N.

90. Περὶ τοῦ πρώτου ψυχροῦ (53 Pl. = 61 ed.)
91. Περὶ βραδέως κολαζομένων ὑπὸ τοῦ θείου (4 Pl. = 41 ed.)
92. Περὶ ἀδολεσχίας (14 Pl. = 35 ed.)
93. Περὶ ὀργῆς (fr. 148)
94. Ὑγιεινὰ παραγγέλματα (29 Pl. = 11 ed.)
95. Περὶ εὐθυμίας (11 Pl. = 30 ed.)
96. Περὶ δυσωπίας (12 Pl. = 38 ed.)
97. Περὶ πολυπραγμοσύνης (10 Pl. = 36 ed.)
98. Περὶ φιλαδελφίας (13 Pl. = 31 ed.)
99. Περὶ κομητῶν
100. Περὶ τῶν τριῶν ὀνομάτων, τί κύριον
101. Περὶ φυγῆς (24 Pl. = 44 ed.)
102. Περὶ τοῦ ἀκούειν τῶν φιλοσόφων (15 Pl. = 3 ed.)
103. Πῶς δεῖ ποιημάτων ἀκούειν (6 Pl. = 2 ed.)
104. Πολιτικὰ παραγγέλματα (58 Pl. = 52 ed.)
105. Περὶ βίων · ἐν ἄλλῳ δὲ Περὶ τοῦ τὸν βίον ἐοικέναι κυβείᾳ
106. Πῶς δεῖ τοῖς σχολικοῖς γυμνάσμασι χρῆσθαι
107. Ἐρωτικός (70 Pl. = 47 ed.)
108. Ἀποφθέγματα ἡγεμονικά, στρατηγικά, τυραννικά (59 Pl. = 15 ed.)
109. Περὶ τοῦ ἰδίου σώματος
110. Συμπόσιον τῶν ἑπτὰ σοφῶν (31 Pl. = 13 ed.)
111. Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀσκληπιάδην [cf. n° 214]
112. Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα (23 Pl. = 45 ed.)
113. Περὶ φιλοκοσμίας
114. Τιτθευτικός
115. Γαμικὰ παραγγέλματα (34 Pl. = 12 ed.)
116. Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν νῦν ἔμμετρα τὴν Πυθίαν (72 Pl. = 25 ed.)
117. Περὶ τοῦ ΕΙ τοῦ ἐν Δελφοῖς (68 Pl. = 24 ed.)
118. Περὶ τοῦ κατ' Ἶσιν λόγου καὶ Σάραπιν (32 Pl. = 23 ed.)
119. Αἰτίαι τῶν Ἀράτου Διοσημιῶν (fr. 13-20)
120. Εἰς τὰ Νικάνδρου Θηριακά (fr. 113-115)
121. Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου σύγκρισις (41 Pl. = 56 ed.)

91 περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων codd. Plut. || 100 τί V : om. o N legi nequit || 101 om. o V || 102 post 162 transp. V || τοῦ om. N || τῶν φιλοσόφων om. V codd. Plut. || 103 et 104 om. V || 103 post δεῖ add. τὸν νέον codd. Plut. || 106 σχολικοῖς codd. Lampriae : σχολαστικοῖς Hoeschel || 107 et 108 om. V || 107 post 108 transp. o || 109 τοῦ om. N || 110 om. V || 112 om. V || ante γυναῖκα praebent ἰδίαν codd. planud. Plut. || 114 τιτθευτικός nescioquis : τιθευ- codd. Lampriae || 115 om. V || 116 νῦν post ἔμμετρα transp. codd. Plut. || 117 et 118 om. V || 118 τοῦ — Σάραπιν o N : Ἴσιδος καὶ Σαράπιδος ἱερὸς λόγος cod. v Plut. Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος codd. planud. Plut. || 119 διοσημιῶν o s. l. : -μειῶν V -μείων o N || 121 σύγκρισις o N : συγκρίσεις V.

122. Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας (76 Pl. = 57 ed.)
123. Περὶ τοῦ χρόνου τῆς Ἰλιάδος
124. Πῶς κρινοῦμεν τὴν ἀληθῆ ἱστορίαν [cf. n° 225]
125. Ἀπομνημονεύματα
126. Γυναικῶν ἀρεταί · ἐν ἄλλῳ δὲ Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ζῆν γυναῖκα πρὸς ἄνδρα (33 Pl. = 17 ed.)
127. Περὶ ζῴων ἀλόγων, ποιητικός (64 Pl. = 64 ed.?)
128. Διηγήσεις παράλληλοι, Ἑλληνικαὶ καὶ Ῥωμαϊκαί (61 Pl. = 19 ed.)
129. Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων
130. Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο (5 Pl. = 6 ed.)
131. Περὶ τοῦ μὴ μάχεσθαι τῇ μαντικῇ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον [cf. n° 71]
132. Ἐπιστολὴ πρὸς Φαβωρῖνον περὶ φιλίας · ἐν ἄλλῳ δὲ Περὶ φίλων χρήσεως (fr. 154-166)
133. Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον
134. Σχολαὶ Ἀκαδημαϊκαί
135. Εἰ λόγον ἔχει τὰ ζῷα
136. Πλατωνικὰ ζητήματα (38 Pl. = 67 ed.)
137. Πῶς ἄν τις ἐν πράγμασι φιλοπράγμονος δόξαν διαφύγοι
138. Αἰτίαι Ῥωμαϊκαί (62 a Pl. = 18 a ed.)
139. Αἰτίαι βαρβαρικαί
140. Περὶ τοῦ κεστοῦ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν
141. Πρωταγόρου περὶ τῶν πρώτων
142. Περὶ τῶν παρ' Ἀλεξανδρεῦσι παροιμιῶν
143. Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι
144. Τί τὸ συνιέναι
145. Περὶ τοῦ οὐδὲν καὶ μηδέν
146. Ὅτι οὐδὲν ἔστι συνιέναι
147. Πότερα τῶν ζῴων τὰ χερσαῖα φρονιμώτερα ἢ τὰ ἔνυδρα (67 Pl. = 63 ed.)
148. Στωϊκῶν καὶ Ἐπικουρείων ἐκλογαὶ καὶ ἔλεγχοι
149. Αἰτίαι τῶν περιφερομένων Στωϊκῶν
150. Περὶ ἡμερῶν (fr. 137) [cf. n° 200 a]
151. Περὶ περιεργίας [cf. n° 97]
152. Περὶ τοῦ πρώτου ἑπομένου πρὸς Χρύσιππον

124 κρινοῦμεν codd. Lampriae : κρίνομεν coni. Volkmann || 125 et 126 om. V || 128 om. V || διηγήσεις — ῥωμαϊκαί codd. Lampriae : συναγωγὴ ἱστοριῶν παραλλήλων ῥωμαϊκῶν καὶ ἑλληνικῶν codd. F v z Plut. περὶ παρ. ῥ. κ. ἑ. codd. planud. Plut. || 129 περὶ τῶν om. V N || 131 μὴ om. V || 132 δὲ om. V || 135 om. V || 137 φιλοπράγμονος Ziegler : -πραγμόνων ο -πραγμονῶν V N || 138 tit. deest in codd. Plut. || 145 οὐδὲν : δὲν coni. Patzig || 146 οὐδὲν N : οὐκ V || 147 om. V || τὰ χερσαῖα φρονιμώτερα ο N : φρ. τὰ χ. codd. Plut.

153. Ὑποθετικὸς ἢ περὶ ἀρχῆς
154. Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοὺς Στωϊκούς
155. Περὶ δεισιδαιμονίας [πρὸς Ἐπίκουρον] (21 Pl. = 14 ed.)
156. Εἰ πᾶσι συνηγορητέον [cf. nº 198]
157. Πρὸς Βηστίαν παραμυθητικός
158. Περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τρόπων
159. Περὶ βίων πρὸς Ἐπίκουρον
160. Αἰτίαι καὶ τόποι
161. Αἰτίαι ἀλλαγῶν
162. Περὶ ταυτολογίας
163. Περὶ μονάδων
164. Εἰ δώσει γνώμην ὁ πολίτης προειδὼς ὅτι [οὐ πονήσει] οὐ πείσει
165. Περὶ δοξῶν τῶν καθ' ἑαυτόν
166. Αἰτίαι Ἑλλήνων (62 b Pl. = 18 b ed.)
167. Αἰτίαι γυναικῶν
168. Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν
169. Ἀποφθέγματα Λακωνικά (60 Pl. = 16 ed.)
170. Ἀποριῶν λύσεις
171. Χρησμῶν συναγωγή
172. Περὶ ἀλυπίας
173. Περὶ γυμνασμάτων
174. Περὶ ἐπιθυμίας
175. Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης (56 Pl. = 20 ed.)
176. Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης (57 a Pl. = 21 a ed.)
177. Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν καὶ Εἰ ἀθάνατος ἡ ψυχή, ἐν ἄλλῳ [cf. nº 226]
178. Περὶ τοῦ λάθε βιώσας (44 Pl. = 75 ed.)
179. Περὶ ἀταραξίας
180. Περὶ ἀρετῆς, ἐν ἄλλῳ Εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή (55 Pl. = 27 ed.)
181. Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως

153 ὑποθετικὸς o V : -κὸν N || ἢ del. censet Ziegler || 154 περὶ N : πρὸς V? || 155 πρὸς Ἐπίκουρον del. Ziegler suad. Paton || 157 Βηστίαν Sandbach suad. Ziegler : Φησ- codd. Lampriae || 158 τρόπων Sandbach sequens nescioquem : τόπων codd. Lampriae || 160 τόποι o N : τύποι V || post 162 transp. 102 V || 164 om. V || οὐ πονήσει del. Hoeschel : οὐκ ὀνήσει (del. οὐ πείσει) coni. Pohlenz || 165 om. V || 166 om. V || αἰτίαι ἑλλήνων o N : ἑλληνικά uel προβλήματα ἑλληνικά codd. Plut. || 167 αἰτίαι : an ἀρεταὶ (cf. 126) Nachstädt || 169 om. V || 170 post 217 transp. V || 174 om. N, post 176 transp. o || 175 om. V || τῆς om. N || 176 om. V || περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης o (add. ἢ Ἀλεξάνδρου) N codd. G V Plut. in fine : περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς codd. G V Plut. et, addito λόγος α', cett. codd. Plut. (cf. 186) || 177 ἐν ἄλλῳ om. V || 178 om. V || 180 om. V || ἐν ἄλλῳ om. o || διδακτὸν Bernardakis e codd. Plut. : -τέον o ut uid. N || 181 τῆς om. N.

182. Ἱκέτης
183. Φυσικὴ ἐπιτομή
184. Περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν
185. Περὶ ὕλης
186. Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου ἀρετῆς (57 b Pl. = 21 b ed.)
187. Ἀχιλλέως παιδεία
188. Περὶ Κυρηναϊκῶν
189. Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους
190. Περὶ τῆς Σωκράτους καταψηφίσεως
191. Περὶ γεωφάγων
192. Διάλεξις περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν
193. Περὶ προβλημάτων
194. Περὶ χαρακτήρων
195. Πόλεων κτίσεις
196. Φυσικῶν ἀρεσκόντων
197. Κατὰ τί ἔνδοξοι Ἀθηναῖοι (27 Pl. = 22 ed.)
198. Περὶ τῶν συνηγορούντων [cf. nº 156]
199. Τίς ἄριστος βίος
200 a. Περὶ ἡμερῶν [cf. nº 150]
200 b. Μελετῶν φυσικῶν καὶ πανηγυρικῶν
201. Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων (fr. 157-158)
202. Φιλολόγων παρασκευῶν
203. Περὶ εὐγενείας (fr. 139-141)
204. Ὁ πρὸς Δίωνα ῥηθεὶς ἐν Ὀλυμπίᾳ
205. Περὶ τοῦ τί ἔδοξεν Ἡρακλείτῳ
206. Πότερον χρησιμώτερον πῦρ ἢ ὕδωρ (20 Pl. = 62 ed.)
207. Προτρεπτικὸς πρὸς νέον πλούσιον
208. Πότερον τὰ ψυχῆς ἢ σώματος πάθη χείρονα (19 Pl. = 34 ed.)
209. Περὶ ψυχῆς (fr. 168-173)
210. Εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων
211. Περὶ φιλοπλουτίας (17 Pl. = 37 ed.)
212. Περὶ σεισμῶν
213. Πῶς δεῖ Λάκωνα μάχεσθαι

184 πρώτων : πρῶτον coni. Treu || 185 post 188 transp. V || 186 om. V || ἀρετῆς o N : τύχης ἢ ἀρετῆς λόγος β' plerique codd. Plut. || 188 Κυρηναϊκῶν Bernardakis : -ναίων V N o legi nequit || 190 τῆς om. N || 192 διάλεξις o V : διαλέξεις N || 195 περὶ πόλεων κτίσεων N || 197 om. V || πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι uel similia codd. Plut. || 200 a-b separ. Wyttenbach || 200 a ἡμερῶν : an ἡμερινῶν Ziegler || 201-202 δαιδάλων et φιλολόγων iunxit N, separ. παρασκευῶν || 205 post 206 transp. o || 206 om. V || χρησιμώτερον post ὕδωρ transp. codd. Plut. || 208 om. V || 209 post 210 transp. o || 211 om. V.

214. Προτρεπτικὸς εἰς Ἀσκληπιάδην Περγαμηνόν [cf. nº 111]
215. Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι (65 Pl. = 54 ed.)
216. Περὶ κυνηγετικῆς
217. Πρὸς τοὺς ἐξαπατᾶν πειρωμένους
218. Αἰτίαι φυσικαί (50 Pl. = 59 ed.)
219. Πρὸς τοὺς διὰ τὸ ῥητορεύειν μὴ φιλοσοφοῦντας
220. Περὶ ποιημάτων, τίς ἡ αὐτῶν ἐπιμέλεια
221. Τί κατὰ Πλάτωνα τέλος
222. Ἐρωτικαὶ διηγήσεις · ἐν ἄλλῳ Πρὸς τοὺς ἐρῶντας (49 Pl. = 48 ed.)
223. Φιλοσόφων παρασκευῶν
224. Περὶ Εὐριπίδου
225. Πῶς κρινοῦμεν τὴν ἀλήθειαν [cf. nº 124]
226. Ὅτι ἄφθαρτος ἡ ψυχή [cf. nº 177]
227. Διάλεξις πρὸς Δίωνα

214 Ἀσκληπιάδην Ziegler : -ηπιὸν codd. Lampriae || 215 om. V || post 217 transp. 170 V || 218 om. V || 219 ante πρὸς transp. περὶ ποιημάτων (220) o V || post διὰ τὸ def. o, mg. infer. abscissa || 222 ἐρωτικαὶ — ἄλλῳ om. V || ab 223 def. N || 225 κρινοῦμεν V : κρίνομεν coni. Volkmann.

CONCORDANCE

ENTRE

l'édition de Planude et les éditions imprimées
(depuis celle d'Henri Estienne, 1572)

Planude	Estienne	Titre (d'après le manuscrit E)
1	9	Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας
2	1	Περὶ παίδων ἀγωγῆς
3	5	Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ
4	41	Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων
5	6	Πῶς ἄν τις ἀπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο
6	2	Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν
7	4	Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου
8	40	Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως
9	29	Περὶ ἀοργησίας
10	36	Περὶ πολυπραγμοσύνης
11	30	Περὶ εὐθυμίας
12	38	Περὶ δυσωπίας
13	31	Περὶ φιλαδελφίας
14	35	Περὶ ἀδολεσχίας
15	3	Περὶ τοῦ ἀκούειν
16	7	Περὶ πολυφιλίας
17	37	Περὶ φιλοπλουτίας
18	8	Περὶ τύχης
19	34	Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα
20	62	Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον
21	14	Περὶ δεισιδαιμονίας
22	10	Παραμυθητικὸς πρὸς 'Απολλώνιον
23	45	Παραμυθητικὸς εἰς τὴν γυναῖκα τὴν αὑτοῦ
24	44	Περὶ φυγῆς
25		[Γάλβας]
26		[Ὄθων]
27	22	Πότερον 'Αθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι
28	49	Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι

Planude	Estienne	Titre (d'après le manuscrit E)
29	11	Ὑγιεινὰ παραγγέλματα
30	51	Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον
31	13	Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον
32	23	Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος
33	17	Γυναικῶν ἀρεταί
34	12	Γαμικὰ παραγγέλματα
35	50	Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον
36	65/66	Περὶ σαρκοφαγίας λόγος α' β'
37	42	Περὶ εἱμαρμένης
38	67	Πλατωνικὰ ζητήματα
39	76	Περὶ μουσικῆς
40	71	Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν
41	56	Συγκρίσεως Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου ἐπιτομή
42	69	Ἐπιτομὴ τοῦ περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας
43	73	Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον
44	75	Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας
45	33	Εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν
46	32	Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίας
47	39	Περὶ φθόνου καὶ μίσους
48	53	Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας
49	48	Ἐρωτικαὶ διηγήσεις
50	59	Αἴτια φυσικά
51	58	Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις
52	28	Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς
53	61	Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ
54		[Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου]
55	27	Εἰ διδακτὸν ἡ ἀρετή
56	20	Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης
57	21	Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς λόγος α' β'
58	52	Πολιτικὰ παραγγέλματα
59	15	Ἀποφθέγματα βασιλέων καὶ στρατηγῶν
60	16	Ἀποφθέγματα Λακωνικά. Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα. Λακαινῶν ἀποφθέγματα
61	19	Συναγωγὴ ἱστοριῶν παραλλήλων Ἑλληνικῶν καὶ Ῥωμαϊκῶν

Planude	Estienne	Titre (d'après le manuscrit E)
62	18	⟨Αἴτια Ῥωμαϊκὰ καὶ Ἑλληνικά⟩ [1]
63	55	Περὶ τῶν δέκα ῥητόρων
64	64	Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι
65	54	Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι
66	70	Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων
67	63	Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα
68	24	Περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς
69	26	Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων
70	47	Ἐρωτικός
71	60	Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης
72	25	Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν
73	74	Πρὸς Κωλώτην [2]
74	72	Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκούς
75	43	Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου
76	57	Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας
77	68	Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας
78	46	Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλία θ'

1. Κεφαλαίων καταγραφή (« Index des chapitres »), tel est le titre que donne le manuscrit E à défaut du titre original, que l'on peut restituer d'après les renvois de Plutarque lui-même (*Vie de Camille*, 19, 12 : ἐν τῷ περὶ Αἰτίων... εἴρηται Ῥωμαϊκῶν ; *Vie de Romulus*, 15, 7 : ἐν τοῖς Αἰτίοις εἰρήκαμεν).
2. Κολώτην cod. E.

CONCORDANCE

entre

les éditions imprimées (depuis celle d'Henri Estienne) et l'édition de Planude

Estienne	Planude	Estienne	Planude	Estienne	Planude
1	2	27	55	53	48
2	6	28	52	54	65
3	15	29	9	55	63
4	7	30	11	56	41
5	3	31	13	57	76
6	5	32	46	58	51
7	16	33	45	59	50
8	18	34	19	60	71
9	1	35	14	61	53
10	22	36	10	62	20
11	29	37	17	63	67
12	34	38	12	64	64
13	31	39	47	65	36 A
14	21	40	8	66	36 B
15	59	41	4	67	38
16	60	42	37	68	77
17	33	43	75	69	42
18	62	44	24	70	66
19	61	45	23	71	40
20	56	46	78	72	74
21	57	47	70	73	43
22	27	48	49	74	73
23	32	49	28	75	44
24	68	50	35	76	39
25	72	51	30	77	(Tyrwhitt)[1]
26	69	52	58	78	(Tyrwhitt)

1. Pour les deux fragments édités par Tyrwhitt, voir *supra*, p. CCLXIX, note 1.

LISTE DES PRINCIPAUX MANUSCRITS DES *ŒUVRES MORALES*

classés d'après leur sigle,
avec renvoi aux pages de l'Introduction générale

A Parisinus gr. 1671, a. 1296 (p. CCLXXIII)
B Parisinus gr. 1675, ca. 1430 (p. CCLXIV et CCLXXV-CCLXXVI)
C Parisinus gr. 1955, s. XI[II] (p. CCXLVI-CCXLIX)
D Parisinus gr. 1956, s. XI med. (p. CCLI)
E Parisinus gr. 1672, ca. 1350-1380 (p. CCLXXIV-CCLXXVI et CCLXXX-CCLXXXII)
F Parisinus gr. 1957, s. X ex. (p. CCXLV-CCXLVI)
G Vaticanus Barberinianus gr. 182, s. X ex. (p. CCXLIII-CCXLIV)
H Palatinus Heidelbergensis gr. 283, s. X[II] (p. CCXLIII et CCLXXVII)
J Ambrosianus C 195 inf. (gr. 881), s. XIII (p. CCLXIV et CCLXXXIX-CCXC)
K Vaticanus gr. 1309, s. XIV-XV (p. CCLXIV)
L Laurentianus 69, 13, palimps. s. XI[II] (p. CCXLVI)
M Mosquensis Mus. Hist. Syn. gr. 352 (501 Vlad.), s. XI (p. CCLII et CCLXXVI-CCLXXVIII)
N Mosquensis Mus. Hist. Syn. gr. 425 (502 Vlad.), s. XII (p. CCLII-CCLIII)
O Ambrosianus M 82 sup. (gr. 528), s. XIV (p. CCLXIV)
P Patavinus Bibl. Univ. 560, s. XIV (?), et Palatinus Heidelbergensis gr. 153, s. X-XI (p. CCLIV-CCLV)
Q Athous Dochiariou 268, s. XIV (p. CCLXIV)
R Parisinus Mazarineus 4458, paulo ante 1300 (p. CCLXIV)
S Vaticanus gr. 264, s. XIV in. (p. CCLXIV-CCLXV)
T Vindobonensis phil. gr. 148, s. XI[I] (p. CCLIII-CCLIV)
U Vaticanus Urbinas gr. 97, s. X med. (p. CCXLII-CCXLIII et CCLXXVII)
V Marcianus gr. 427 (coll. 875), s. XIII-XIV (p. CCLXV)
W Vindobonensis phil. gr. 129, s. XII in. (p. CCXLIX-CCL)
X Marcianus gr. 250 (coll. 580), s. X ex. (p. CCXLIV-CCXLV)
Y Marcianus gr. 249 (coll. 287), s. XI (p. CCLI-CCLII)
Z Marcianus gr. 511 (coll. 590), s. XIV (p. CCLXV)
a Ambrosianus Q 89 sup. (gr. 689), s. XV (p. CCLXV)
b Bruxellensis 18967, ca. 1330 (p. CCLXV)

c Londiniensis Harley 5692, s. xv (p. cclxv)

d Laurentianus 56, 2, s. xv (p. cclxv)

e Laurentianus 70, 5, s. xiv (p. cclxv)

f Laurentianus Ashburnham 1444, s. xvi (p. cclxv)

g Palatinus Vaticanus gr. 170, s. xv (p. cclxv)

h Londiniensis Harley 5612, s. xv (p. cclxv)

i Laurentianus 56, 4, s. xv (p. cclxv)

k Laurentianus 80, 28 et 80, 29 et 56, 24, s. xv^{ii} (p. cclxvi)

l Laurentianus 56, 5, s. xiv (p. cclxvi)

m Parisinus gr. 1042, s. xvi (p. cclxvi)

n Neapolitanus III E 28 et Vaticanus gr. 1676, s. xiv med. (p. cclxvi)

o Parisinus gr. 1678, s. x in. (p. ccxxxix-ccxlii)

p Palatinus Vaticanus gr. 178, s. xv (p. cclxvi)

q Vaticanus gr. 1010, s. xiii-xiv (p. cclxvi)

r Leidensis B. P. G. 59, s. xvi^{i} (p. cclxvi)

s Vaticanus gr. 1012, s. xiv (p. cclxvi)

t Vaticanus Urbinas gr. 100, a. 1401 (p. cclxvi)

u Vaticanus Urbinas gr. 99, s. xv (p. cclxvi)

v Vindobonensis phil. gr. 46, s. xv^{ii} (p. cclxvi-cclxvii et cclxxvi-cclxxvii)

w Vindobonensis phil. gr. 36, ca. 1500 (p. cclxvii et cclxxvi-cclxxvii)

x Vaticanus gr. 1396, s. xv^{ii} (p. cclxvii)

y Vaticanus gr. 1009, s. xiv in. (p. cclxvii)

z Vindobonensis suppl. gr. 23, s. xv (p. cclxvii)

𝔪 Marcianus gr. 521 (coll. 316), s. xiii (p. cclxvii)

𝔭 Parisinus gr. 2074, s. xiv (p. cclxvii)

α Ambrosianus C 126 inf. (gr. 859), paulo ante a. 1296 (p. cclxxii)

β Vaticanus gr. 1013, s. xiv

γ Vaticanus gr. 139, paulo post 1300 (p. cclxxiv et cclxxx)

δ Vaticanus Reginensis gr. 80, s. xv

ε Matritensis 4690, s. xiv

ν Leidensis Voss. gr. Q. 2, s. xv-xvi

υ Vaticanus Urbinas gr. 98, s. xiv (p. cclxvii)

Ang. Romanus Angelicanus C 4 13 (gr. 63), s. xiv

Bon. Bononiensis C 3635, s. xiv (p. cclxvii)

Est. Estensis (uel Mutinensis) gr. 145, s. xiv (p. cclxvii)

Matr. Matritensis 4692, a. 1460

Rehd. Vratislaviensis Rehdigeranus 41, s. xvi

Ricc. Florentinus Riccardianus 45, s. xii (p. ccl)

Sen. Senensis H VI 9, s. xvi (p. cclxviii)

Voss. Leidensis Voss. miscell. 3, s. xvi^{i} (pars cod. Oxoniensis Coll. Novi 273)

1

DE L'ÉDUCATION DES ENFANTS

(DE LIBERIS EDUCANDIS)

(PLAN. 2)

NOTICE

Placé en deuxième position après le *De virtute et vitio* dans le Corpus de Planude[1], le traité *De liberis educandis* occupe depuis Henri Estienne[2] la première place dans les éditions des *Moralia.*

Influence du traité. Ce traité a été l'un des premiers à appeler l'attention d'un traducteur[3]. En effet, c'est en 1410 à Florence que Guarinus Veronensis traduit en latin le *De liberis.* Cette traduction est publiée en 1471[4].

Le texte grec lui-même est publié avec les autres traités dans l'édition aldine de Venise en 1509. La question se pose de savoir s'il avait fait l'objet d'une publication séparée à une date antérieure (1496)[5]. La réponse a toutes chances d'être positive ; dans ce cas,

1. Ce traité ne figure pas dans le catalogue de Lamprias.
2. L'édition gréco-latine d'Henri Estienne date de 1572.
3. C'est vers l'année 1373 que, présume-t-on, aurait été effectuée la première traduction d'un traité de Plutarque ; Simon Attumanus aurait traduit en latin le *De cohibenda ira.*
4. Dès avant sa publication, ce traité a exercé une forte influence : il a notamment servi de modèle à Aeneas Sylvius, le futur pape Pie II, pour le traité d'éducation qu'il dédia en 1450 au roi Ladislas de Bohême. De même, il inspire Maffeus Vigius, qui écrit en 1444 à Rome le *De educatione liberorum*, lequel sera publié en 1491 à Milan. Voir sur ces questions W. H. S. Jones, *Quintilien, Plutarch and the early Humanists, Classical Review* 1907 ; R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig, 1912 ; L. Gabele, *Der Einfluss der pseudo-plutarchischen Erziehungsschrift auf italienische und französische Humanisten*, Diss., Bonn, 1919.
5. Il s'agit d'un volume qui comporte en outre le *tableau de Cebès* et le *Hiéron* de Xénophon, publié sans lieu ni date (Bibliothèque nationale, Rés. R 2317 ; Rés. Vélins 1939 ; Rothschild II, 7. 11), mais que l'on identifie avec un ouvrage imprimé en 1496 à Florence

ce serait le signe d'une demande particulièrement pressante visant spécialement ce traité, et attestant sa notoriété.

En raison de l'intérêt particulier que l'Humanisme porte aux problèmes de l'éducation, le *De liberis* va jouir d'une faveur singulière au sein de la vogue générale que connaissent alors les œuvres de Plutarque. Elle se manifeste par le nombre des traductions. En 1519 c'est la publication du traité par le célèbre Mélanchthon. Les traductions latines se succèdent sans discontinuer. Sans être exhaustif, on peut citer celles de Metzler en 1527, de Rayanus en 1560, de Suffridus Petrus en 1561, de Franciscus Fabricius en 1564, de Rivander en 1572, de Plautius en 1574, de Cherpontius en 1581 [1], en attendant celles de J. H. Rapp à Strasbourg en 1663, et de C. A. Heumann à Iéna en 1749.

Mais rapidement, ce qui doit être le signe d'une demande dépassant le milieu des clercs, le *De liberis* est traduit dans les langues nationales : en allemand en 1508 par Iohann Pfeyffelmann, et en 1578 par Fischart à Strasbourg, en anglais vers 1532 par Thomas Elyot, en 1538 en français par Jean Collin d'après le latin de Guarinus [2], en 1548 en espagnol par Juan de Brocar. Enfin, à la fin du siècle paraissent d'intéressantes éditions quadrilingues, celle de Victor en 1598 en grec-latin-français-allemand, celle de Gelhusanus en 1599 en grec-latin-italien-allemand.

L'influence du traité se fait sentir très tôt dans les milieux humanistes de toute l'Europe [3]. François Phi-

ou en 1500 à Venise ou en 1517 à Rome (cf. *The Library*, 31, 1976, p. 243). Voir Introd. gén., p. CCLXXXVI et note 3.

1. Voir sur ces points notamment R. Aulotte, *Amyot et Plutarque, la tradition des Moralia au XVIe siècle*, Genève, 1965. A partir de la fin du XVI[e] siècle on doit se borner à citer les traductions les plus marquantes.

2. Sous le titre : *Éducation et nourriture des enfants*.

3. Voir l'édition du *De pueris statim et liberaliter educandis* d'Érasme par J.-C. Margolin, Paris, 1966, p. 102 et *passim*.

lelphe avait déjà, dans son *De educatione liberorum opus saluberrimum* (1500 et 1508), popularisé différents thèmes de notre opuscule ; Frédéric Nausea, futur évêque de Vienne, en avait fait autant dans son *De puero litteris instituendo*, qui ne sera publié qu'en 1536. Mais la meilleure et la plus durable illustration de cette influence est sans doute le *De pueris statim ac liberaliter educandis* d'Érasme paru en 1529, qui est plein des idées du Pseudo-Plutarque mêlées à celles de Quintilien. Montaigne ne cite pas le traité mais se sert de deux anecdotes qui y figurent [1]. Cette vogue survit à la Renaissance. En 1644 Milton compte le *De liberis* parmi les ouvrages qu'il recommande dans sa lettre *sur l'éducation.* Le XVIIIe siècle, siècle par excellence de la pédagogie, fera le meilleur accueil à Plutarque en général et à ce traité en particulier. J. C. Keydel traduit une fois de plus ce qu'il appelle l'*aureus libellus* « recommandé pour l'éducation tant à l'école qu'à la maison ». Rousseau cite Plutarque nommément aux livres I et IV de l'*Émile.* Il en est tout imprégné comme le seront les acteurs de la Révolution. Mais la faveur du petit ouvrage subsiste au moins pendant une grande partie du XIXe siècle comme le prouvent des traductions [2], et Villemain, qui fut ministre de l'Instruction publique de Louis-Philippe, le qualifie encore de « chef-d'œuvre » au moment même où son authenticité est fermement mise en doute [3].

Un tel engouement surprend le lecteur moderne. La réponse à cet étonnement est déjà dans l'ouvrage d'Érasme, qui se présente comme une sorte de commentaire des

1. *Essais*, II, XXI, p. 520, l. 16 (éd. de Bordeaux).
2. Traduction de Souillé, Strasbourg, 1818, de V. Bétolaud, Paris, Hachette, 1827, de Ricard, revue par Lebobe, Paris, 1876.
3. F. Villemain, *Études de littérature ancienne et étrangère*, Paris, 1870, p. 113. Sur l'influence considérable de l'ouvrage, voir W. Jaeger, *Paideia*, I, 309. Une des raisons en est probablement que c'est le seul traité antique entièrement consacré à l'éducation qui nous soit resté. On peut également consulter Dominique Faure, *L'éducation selon Plutarque*, Aix, 1960, p. 97 sqq.

recommandations extraites du Pseudo-Plutarque, constamment enrichi par les réflexions propres de l'humaniste. Les utilisateurs successifs de l'ouvrage ont trouvé dans notre traité un bréviaire de l'éducation libérale qui les a sans doute inspirés mais qui leur a surtout servi à cautionner dans le domaine pédagogique le jaillissement d'idées nouvelles dont la Renaissance des lettres anciennes était à la fois cause et occasion. Peut-être aujourd'hui y voyons-nous davantage un document qu'une bible. Nous ne devons pas pour autant oublier l'influence exceptionnelle qui a été la sienne.

Analyse de l'ouvrage.

Le sujet de l'ouvrage est d'emblée nettement défini : comment éduquer des enfants de naissance libre pour qu'ils deviennent des gens de bien (c. 1)? Le plan en revanche n'est pas indiqué et il n'est pas évident. Cependant les étapes de la réflexion sont claires. Il faut choisir pour ses enfants une mère dont ils n'aient pas à rougir (c. 2) et ne point procréer dans l'ivresse (c. 3). Passant à l'ἀγωγή, l'auteur définit d'abord les facteurs d'un comportement : nature, raison et habitude, en soulignant l'importance de ce qui est acquis (c. 4). Les mères doivent assurer elles-mêmes l'allaitement et l'on doit être très strict sur le choix des nourrices (c. 5) et de l'entourage premier de l'enfant (c. 6).

A l'âge où l'on confie les enfants aux pédagogues, le plus grand soin doit être apporté au choix de ces derniers en considération de leurs mœurs et de leur compétence (c. 7), car l'éducation est le seul bien véritablement précieux et sûr (c. 8). On formera les élèves à la bonne éloquence en se gardant de la pompe et de l'improvisation (c. 9) et après leur avoir fait goûter à l'ensemble des sciences, on les initiera à la philosophie, qui commande leur vie politique et leur vie personnelle (c. 10). A ces études s'ajouteront les exercices physiques, plutôt tour-

nés vers le combat que vers l'athlétisme (c. 11). A défaut de pouvoir payer une pareille éducation, les parents pauvres doivent faire tout leur possible en ce sens (c. 11).

La méthode d'éducation évitera les coups et fera alterner louange et blâme (c. 12), effort et repos (c. 13) ; les pères doivent contrôler le travail et l'on exercera la mémoire de l'enfant (c. 13). On veillera à son comportement et notamment à la maîtrise qu'il lui faut avoir de ses actes et de ses paroles (c. 14). L'auteur ne se prononce pas sur le délicat problème de la pédérastie (c. 15) ; il recommande de surveiller l'adolescence plus encore que l'enfance (c. 16) et de tenir les jeunes gens à l'écart des méchants et des flatteurs comme le prescrit notamment Pythagore (c. 17) ; mais il faut éviter l'intransigeance et se montrer humain (c. 18) ; un mariage raisonnable peut aider à cette formation (c. 19) ; l'exemple des parents est essentiel (c. 20).

Plan du traité. Dans cet ouvrage dont la construction apparaît à première vue assez lâche, on distingue avec un peu d'attention un effort de classement et de composition. En effet, après l'introduction (c. 1), l'auteur traite d'abord de la naissance et de la toute première enfance (c. 2-6), puis de tout ce qui sera enseignement : maîtres et contenu (c. 7-11), et enfin des méthodes d'éducation sur un plan plus général et de la formation morale (c. 12-20). L'unité relative de la deuxième partie est même soulignée assez nettement par les interventions directes de l'auteur. En effet, au début du c. 7 il précise que « quand les enfants atteignent l'âge d'être placés sous l'autorité des pédagogues », il convient de leur choisir de bons maîtres. De manière correspondante à la fin du c. 11, il avertit : « Si certains... sont dans l'incapacité de mettre en œuvre mes préceptes, qu'ils incriminent la fortune, non celui qui les conseille. » Il s'agit donc

dans tout ce développement de la partie de l'éducation qui s'obtient en payant un ou plusieurs maîtres[1].

Composition. L'agencement de l'œuvre est donc dans ses grandes lignes relativement clair. A une disposition chronologique : naissance, premières années, enfance, jeunesse et mariage[2], se superpose une autre distinction : la formation reçue dans sa famille et celle qui vient des éducateurs spécialisés. Cette dernière est traitée dans un développement d'un seul tenant (c. 7-11) depuis l'âge où l'enfant est confié aux pédagogues (soit sept ans) jusqu'au moment où il a terminé ses études. Et cet exposé s'insère entre la première et la troisième parties, qui, elles, sont *grosso modo* chronologiques. Cette troisième partie en réalité se subdivise à son tour : il s'agit des principes de la formation générale que les pères doivent appliquer : pas de coups, contrôle paternel, exercice de la mémoire, honnêteté de la conversation, maîtrise de soi (c. 12-14). Mais après avoir évoqué le problème de la pédérastie (c. 15), notre auteur déclare expressément qu'il passe à la jeunesse, ἐπὶ τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν (c. 16), ce qui sera son sujet jusqu'à la conclusion.

Toutefois, la relative clarté qu'un regard plus attentif retrouve dans l'agencement d'ensemble ne peut faire

1. Une remarque vient à l'appui de ces observations : à la fin du chapitre 10 (8 B), après avoir parlé de la philosophie, couronnement de l'éducation, l'auteur ajoute : « Sur la formation, je ne vois pas pourquoi je dois m'attarder à en parler davantage. » On ne saurait être plus clair. Ce qui concerne la παιδεία pour l'essentiel est terminé, mais il juge encore utile d'ajouter des réflexions sur l'utilisation des livres et les exercices physiques avant de pouvoir clore réellement ce développement par une conclusion sur le coût de cette formation, après laquelle il enchaîne (fin du chapitre 11) : « J'ai apporté cette addition à mon propos afin d'y rattacher d'affilée l'exposé de tout ce qui contribue encore à une éducation correcte des enfants », montrant ainsi que, après le § 8 B, il a voulu épuiser son sujet avant de passer à un autre développement.

2. Cf. chap. 16 et 19.

oublier que le traité se présente comme une mosaïque de développements d'importance inégale, de longueur parfois disproportionnée avec leur objet. Certains sont demeurés embryonnaires comme des additions improvisées, des repentirs ou des pierres d'attente restées sans suite, par exemple le conseil de ne pas procréer dans l'ivresse (c. 3), la recommandation de rassembler des livres (c. 10 *in fine*) ou l'évocation lapidaire du programme général d'éducation (ἐγκύκλια παιδεύματα, c. 10). D'autres ont l'apparence de morceaux mal intégrés, comme la cascade insolite de formules pythagoriciennes du chapitre 17, le débat concernant l'improvisation (c. 9) ou le contrôle que l'on doit exercer sur ses propos (c. 14), etc... Le tout est aussi médiocrement lié que mal équilibré. Les transitions sont scolaires quand elles existent, répétitives et laborieuses. En somme, même en gardant à l'esprit ce que nos jugements en cette matière ont nécessairement de subjectif, on est amené à penser que la disposition des parties s'apparente à une honnête tentative pour classer clairement les pièces un peu disparates d'un dossier plutôt qu'à une composition organique et réfléchie.

La nécessité de l'éducation.

Certains de ces éléments de dossier sont plus substantiels et appellent quelques remarques. On observera d'abord l'insistance avec laquelle l'auteur revient sur la nécessité de l'éducation : en premier lieu un long développement qui met l'accent sur l'importance de l'acquis par rapport à l'inné (c. 4) ; un second où il est précisé que l'éducation est le bien le plus précieux (c. 8) ; enfin deux autres qui exposent les mérites de la rhétorique (c. 9) et surtout exaltent l'utilité de la philosophie (c. 10). Cette insistance, parfaitement naturelle dans un ouvrage sur l'éducation, mérite d'être soulignée.

Elle n'a en soi rien de particulièrement original pour

l'époque[1]. Tacite et Quintilien ne disent pas autre chose[2]. Pourtant notre auteur s'attarde avec une exceptionnelle complaisance, qui n'est pas exempte de pédantisme, sur la doctrine des trois éléments : nature, raison et exercice. Elle non plus n'est pas neuve. On a pu en retracer l'origine et l'évolution[3] depuis le mouvement de la sophistique et à travers notamment la pensée aristotélicienne[4]. On a pu se demander quelle était la part du stoïcisme dans cette élaboration[5], si son apport avait été fondamental ou s'il s'était borné à prêter sa terminologie et à contribuer à la mise en forme d'un corps de réflexion remontant aux Socratiques et à Xénophon[6]. Quelle que soit la réponse à ces questions, quelles que soient les sources de notre auteur, ce qui le caractérise et le distingue par rapport aux développements analogues dont nous disposons, c'est d'avoir affirmé avec autant de netteté la primauté de l'acquis sur l'inné, de l'apprentissage sur les dons naturels : « Si quelqu'un pense que des natures mal douées, accédant par chance à une instruction et à une pratique correctement orientées vers la vertu, ne pourraient pallier autant qu'il est en elles cette insuffisance naturelle, qu'il sache qu'il commet une totale erreur »[7], ou encore : « l'élément contre nature, par le travail, l'a emporté sur les données naturelles »[8]. Et toutes les images, les roues de char, les bâtons re-

1. En acceptant l'idée que, même s'il n'est pas de Plutarque, ce traité appartient à la première moitié du IIe siècle.

2. Tacite, *Dial. des or.*, 29 ; Quintilien, I, 1. 8 sqq. De son côté, le début du *De Musica*, autre traité des *Moralia* dont l'authenticité est contestée, constitue un éloge chaleureux de l'éducation et du pédagogue.

3. W. Jaeger, *Paideia*, I, p. 354 ; V. d'Agostino, *I tre elementi del processo educativo*, *Riv. di studi classici*, 6, 1958, p. 190-197.

4. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, 1103 a 17, et Diogène Laërce, V, 18.

5. Cf. Quintilien, I, II, 17, « A Chrysippo in praeceptis de liberorum educatione compositis. »

6. E. G. Berry, *The « De liberis educandis » of Pseudo-Plutarch*, *Harvard Stud. in class. Philology*, 53, 1958, p. 387-399.

7. *De lib. ed.*, c. 4, 2 B.

8. *Ibid.*, 2 D.

courbés ou les chiots, sont là pour nous confirmer dans cette idée. Nous sommes pour ainsi dire en présence d'un manifeste.

Tout est bon à notre auteur pour asseoir cette affirmation : considérations théoriques, paraboles, images ; à vrai dire il ne conduit pas son raisonnement avec beaucoup de rigueur. C'est plutôt la répétition qui lui tient lieu de démonstration et il revient à plusieurs reprises sur l'idée que l'éducation et ses bienfaits sont l'essentiel d'une vie et le bien le plus sûr d'un homme. Pour ce faire, il n'hésite pas à maintenir constamment confondus le but moral qu'il poursuit, former un homme vertueux, et la visée pédagogique, faire acquérir un certain nombre de connaissances à son élève. Cette liaison va certes de soi dans une perspective platonicienne, mais elle ne reçoit ici aucune justification philosophique, fût-ce par une simple allusion par exemple à l'identité du vrai et du bien. Elle est posée comme une donnée et l'auteur entasse à l'appui de ses dires une série de citations qui concernent plutôt la vertu que l'éducation comme si les deux notions se confondaient[1].

Son véritable souci est ailleurs. Le traité ne vise pas tant à justifier philosophiquement l'éducation qu'à la faire apparaître comme un investissement trop souvent négligé et pourtant exceptionnellement fructueux : la comparaison avec l'agriculture[2] et éventuellement les autres arts en est le signe. Tout un développement[3] peut se lire presque en termes économiques : on a tort de négliger l'éducation des enfants et de lésiner sur son

1. Mais il terminera habilement un développement dont le caractère traditionnel ne doit pas nous masquer l'importance (*ibid.*, 8) en faisant appel à un passage de *Gorgias*, 470 e, où sont conjointement mentionnées παιδεία et δικαιοσύνη (que notre auteur transcrit ἀρετή pour la commodité de sa démonstration). Cf. encore la citation de *Clitophon*, 407, où il s'agit de l'apprentissage de la vertu.

2. *Ibid.*, c. 4.

3. *Ibid.*, c. 7. Cette question : l'éducation est-elle un bon placement?, se retrouve en 439 E dans le *An virtus doc.*

coût car elle est le meilleur des placements ; elle évite plus tard de voir les fortunes dilapidées par des héritiers mal élevés ; elle résiste aux coups du sort et elle est inaliénable. Il y a là une manière de penser qui dominera le traité jusqu'à la fin. On peut certes se dire que c'est seulement l'expression un peu outrée d'un type de réflexion assez traditionnel fondé sur l'argumentation du « profitable » et le discours de l'intérêt ; il reste que l'absence de toute ironie suffit à marquer la distance qui sépare ces propos des propos socratiques. S'il en était besoin, la citation de Diogène venant après celle d'Aristippe et de Socrate montrerait assez par sa crudité jusqu'à quelle conception très concrète de l'intérêt l'auteur veut nous amener[1]. C'est la raison pour laquelle nous ne devons pas nous étonner que, seul parmi les textes qui nous restent, celui-ci évoque avec brutalité une question en général pudiquement éludée[2] : le coût de l'éducation et sa limitation de fait à certaines classes sociales. Il y a comme un peu d'agacement dans la réponse faite à ceux qui objectent : « cette éducation ne concerne que les riches »[3], mais si elle est peu socratique, elle est dans la logique des propos tenus. S'il s'agit d'un placement, il faut se mettre en état d'y accéder ou, à la rigueur, d'en aménager un à la mesure de ses moyens.

Cette insistance sur les avantages de l'éducation, sur les qualités du bon pédagogue et sur la nécessité de bien le payer font tout naturellement penser que l'auteur a quelque lien avec cette profession. C'est plausible mais ce n'est pas sûr, car la réaction n'est pas entièrement corporatiste. Après avoir vanté les avantages de l'éducation, il préconise une sorte de mobilisation générale : de la nourrice aux parents et même à l'épouse, tout le monde doit contribuer volontairement ou non à former

1. Ce thème reviendra dans la dernière partie, c. 17.
2. On imagine ce qu'un Lucien pourrait en dire.
3. *Ibid.*, c. 4.

l'enfant. Ce sont là sans doute les aperçus les plus personnels de notre texte[1], qui paraît marqué au coin d'un certain pragmatisme et s'écarte peut-être à la fois de ce que pourraient être d'une part la position d'un professionnel de l'enseignement et de l'autre les exigences rigoureuses d'un platonicien de stricte obédience.

Le contenu de l'éducation

Le lecteur qui attend de ce traité, unique en son genre parmi ceux qui nous sont restés, des précisions sur le programme d'enseignement éprouve ici sa principale déception. En dehors de la rhétorique, de la philosophie et de la gymnastique, rien n'est explicitement mentionné si ce n'est, intercalées entre la première et la seconde[2] et évoquées comme par prétérition, les autres connaissances dites « du cycle », τὰ ἐγκύκλια λεγόμενα παιδεύματα. Nous savons par ailleurs[3] ce que représentait probablement cet enseignement qui correspondait à notre enseignement de culture générale et devait être si précisément défini que l'auteur n'avait pas besoin de le détailler ici. Il demeure surprenant que dans un traité attribué à Plutarque il n'y ait pas un mot des mathématiques, pour lesquelles le sage de Chéronée avait une si grande passion[4], ni de la musique[5].

L'art de parler appelle un long développement, certainement proportionné à l'importance qu'avait cet ap-

1. Depuis Platon au moins, et, si nous l'écoutons, depuis Protagoras, on accorde que l'entourage (*Prot.*, 325 d) ou la cité elle-même (*Prot.*, 326 d) sont les premiers éducateurs ; mais c'est souvent sur le mode critique que cette influence est relevée. Ici l'auteur tire les conséquences de cette constatation en recommandant de veiller sur l'entourage.

2. Le τῶν ἄλλων (7 C) joue-t-il par rapport à la rhétorique dont on vient de parler ou par rapport à la philosophie dont on va parler? La réponse n'est pas évidente.

3. Voir sur ce point H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*[2], 1950, p. 266-267, et *infra*, p. 47, note 4.

4. *De E Delph.*, 387 F et 391 E.

5. Pour la médecine, qui a tellement marqué Plutarque, son absence ne signifie rien, car elle constituait déjà une spécialisation.

prentissage dans une éducation quelle qu'elle fût[1]. Sans doute sera-t-il question plus loin de la révérence particulière que mérite la philosophie[2]. Encore faut-il noter qu'elle sera comparée aux autres connaissances et non à l'art de parler. Celui-ci paraît préalable et pour ainsi dire hors de conteste, même si la suprématie de la philosophie est affirmée[3]. Notons qu'il n'est nulle part question de rhétorique, mais plutôt de discours ou de style[4]. C'est en réalité une sorte d'instrument dont on se rend ainsi maître, mais qui ne représente pas un but par lui-même. Le raisonnement ne peut être reconstitué d'une manière absolument sûre en raison d'une lacune[5] malencontreuse. Mais observons que du début à la fin du chapitre 9, consacré à l'art de s'exprimer, l'auteur confond continuellement παιδεία et λέξις, comme si la première pouvait se limiter à l'étude de la seconde. Lapsus ou simple manifestation d'une identité évidente aux yeux de l'auteur et de ses lecteurs? Il est impossible d'en juger ; mais il est loisible d'en conclure que l'apprentissage de l'expression était la raison d'être et l'essentiel de l'éducation, au moins dans cette étape.

L'auteur rejette avec force l'éloquence solennelle et l'emphase, « τῶν πανηγυρικῶν λόγων », puis il s'en prend à l'improvisation, qu'il réprouve au nom de la beauté « difficile à atteindre ». Enfin il critique la mesquinerie ou la platitude du style. Mais il n'est pas inutile d'ob-

1. Cf. c. 9.
2. Cf. c. 10.
3. On exagère probablement la nature et la portée du conflit entre la philosophie et la rhétorique. Du moins faut-il remarquer qu'il ne se situe pas à l'intérieur du système éducatif, où chacune d'elles vient à son rang et à son heure. C'est probablement au terme de l'enseignement que l'on se déclarait en faveur de l'une ou de l'autre comme au temps d'Isocrate et peut-être sans que l'option fût toujours assortie d'exclusive.
4. Λέξις, 7 A.
5. En 8 B.

server que la véritable opposition se fait jour pour lui entre l'emphase et la platitude, ainsi qu'il le dit clairement (7 A) en mettant en parallèle expressément la θεατρικὴν λέξιν et la σμικρολογίαν[1]. On peut, si l'on veut, reconnaître dans la première l'éloquence asianique, ornée et ampoulée, et dans l'autre son contraire, mais il est aventureux d'apercevoir dans cette dernière l'atticisme. En tout état de cause, ce que l'auteur préconise entre les erreurs que représentent l'emphatique et le trivial, c'est une voie moyenne qu'il ne qualifie pas autrement, mais dont on peut, grâce aux comparaisons, deviner qu'elle ne se bornerait pas à se définir négativement par l'absence d'ornement et de prétention, mais qu'elle devrait être aussi vigoureuse et ferme. On retiendra aussi qu'elle ne doit pas être composée de propositions indépendantes juxtaposées (μονόκωλον), ce qui suppose un recours à la période. Au total, c'est un style qui se définit surtout par opposition à des excès d'ornementation ou de simplicité. L'auteur ne veut pas majorer l'importance de la rhétorique en imposant une doctrine. Il ne cherche pas non plus à en nier l'existence et l'utilité ; c'est une position surtout pragmatique, très éloignée des disputes où s'affrontent les écoles d'élo-

1. Cette confrontation entre deux modes d'expression contraires est obscurcie par une digression sur l'improvisation dont une lacune nous masque l'insertion dans le raisonnement. Mais on peut supposer que l'auteur n'a pas voulu laisser planer de doute sur sa pensée. Renoncer à l'éloquence ornée et séduisante ne signifie pas se tourner vers l'improvisation et se passer de formation et d'art. L'improvisation elle-même suppose un entraînement dont elle est le fruit (ὅταν τις ῥιζώσῃ τὴν δύναμιν). L'importance de la digression, qui absorbe la plus grande partie de ce chapitre sur l'éloquence, montre combien devait être brûlante cette question et de quelle actualité était cette vogue de l'improvisation qu'illustra Polémon. L'auteur du traité est un farouche partisan de la formation et du travail en matière de rhétorique, mais il doit avoir saisi de quelle séduction était entourée une improvisation vraie ou fausse qui se donnait tantôt pour le comble de la simplicité, tantôt pour le comble de la virtuosité.

quence, comme des polémiques que soutiennent les tenants de la rhétorique et ceux de la philosophie[1].

La philosophie. Cette dernière est enfin présentée avec mesure et respect. C'est une science comme les autres mais, alors qu'on apprend (μαθεῖν) les autres, celle-ci, il faut la révérer : elle est le havre où nous installons notre vie, et le couronnement de l'éducation. Tout cela est dit avec simplicité et le souci d'éviter les controverses théoriques. Il convient d'observer aussi que la définition de la philosophie demeure surtout pratique. Certes elle examine τί τὸ καλὸν et τί τὸ δίκαιον, mais pour l'essentiel elle guide l'homme dans son comportement à l'égard des dieux et de ceux qui l'entourent à travers toutes les situations. Elle apparaît donc surtout comme une morale[2].

Et sa perfection réside dans sa liaison avec la politique[3]. Que cette liaison ou ce parachèvement ait besoin d'être souligné dans un ouvrage pourtant plein de réminiscences platoniciennes est un signe à ne pas négliger. En réalité, cette capacité politique qu'il est recommandé d'avoir n'est pas affaire d'éducation : il ne s'agit là que d'un vœu formulé à l'adresse du jeune homme déjà éduqué, et relatif au genre de vie qu'il mènera et non à l'enseignement qu'il reçoit. Si l'auteur sort ainsi de son sujet[4], c'est qu'il songe, plutôt qu'à l'enseigne-

1. Plutarque ne parle guère dans son œuvre de la rhétorique ou de l'éloquence.

2. Ce qui est parfaitement naturel dans un ouvrage traitant de la formation des jeunes gens ; mais il faut reconnaître que cette définition demeure restrictive par rapport à ce que Plutarque peut nous en dire dans son œuvre (cf. par exemple *De cupid.*, 425 E).

3. Cf. Plutarque, *An seni respubl.*, 26. La comparaison est éclairante. Dans ce dernier texte, Plutarque, avec beaucoup plus de profondeur que dans les présentes recommandations, rappelle que Socrate avait le premier montré que tous les actes de la vie et donc la politique pouvaient être imprégnés de philosophie.

4. Comme l'auteur le fait par exemple en parlant du choix de celle qui sera la mère (c. 2).

ment proprement dit, à ce que sera son élève dans la vie adulte et il craint que, présentée comme elle l'est, l'éducation proposée ne soit considérée comme apte à former un « philosophe » coupé de la vie publique plutôt qu'un notable ; d'où ce correctif, cette sorte de contrepoids, qui demeure seulement une précaution oratoire puisqu'il ne débouche sur aucune science, aucune étude, aucun entraînement concrètement recommandés. Ce passage est peut-être le reflet des controverses qui devaient agiter la société impériale sur l'efficacité de l'enseignement de la philosophie en ce qui concernait l'insertion dans la vie de la cité.

Révélatrice aussi de cet embarras est l'incapacité de notre auteur à indiquer quel peut être le moyen de préparer le jeune homme à l'action politique. Il n'en est pas fait la moindre mention et nous en sommes réduits à penser que ce sont ses qualités personnelles qui porteront leurs fruits dans ce domaine aussi ; faute de pouvoir intégrer réellement à son programme ce qui ne reste qu'une exhortation pour l'avenir, l'auteur a cherché une sorte de justification théorique dont l'inadaptation au contexte dénonce le côté artificiel. Il se réfère en effet à la théorie des trois genres de vie[1]. Cette tripartition est devenue banale depuis Aristote : on en retrouve le schéma dans les dernières lignes du *Non posse suaviter* (c. 31). Mais dans ce traité elle est parfaitement à sa place puisque l'auteur dénonce le malheur d'une âme qui, ne voulant plus ni contempler ni agir, se dégrade dans les plaisirs, de même qu'est parfaitement adaptée à son contexte la bipartition : philosophie et politique, d'où part Plutarque dans le *An seni* (c. 26). Ici, au contraire, la réflexion est boiteuse puisque le genre de vie lié à la jouissance n'a aucun rapport avec le problème posé par l'union de la philosophie et de la politique. Ainsi

1. Voir notamment R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956, p. 112-115.

se trahit sans doute l'embarras de l'auteur, qui recourt à la première justification venue pour établir entre philosophie et politique une liaison qui ne naît pas naturellement de la matière même de son exposé.

L'éducation physique. L'auteur passe à l'éducation physique, et la manière même dont il le fait, après avoir déclaré[1] qu'il n'avait rien à ajouter περὶ παιδείας, montre assez que cette discipline n'occupe plus la place prestigieuse qui était la sienne dans le passé ; mais l'attention des commentateurs s'est surtout portée sur le caractère archaïsant de ces exercices tournés vers la guerre « plus proches de Platon que de Plutarque »[2]. Cette remarque est juste si l'on se réfère seulement à la tradition classique. Mais la gymnastique paraît avoir périclité durant la période impériale. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le modèle romain, fondé précisément sur les exercices militaires[3] et la chasse[4], ait prévalu dans la bonne société même en terre hellénique.

Conseils à un père. A partir du chapitre 12 et jusqu'à la fin de l'ouvrage les conseils de l'auteur s'adressent plus particulièrement au père et définissent son attitude (8 F-9 D), ainsi que les principes intellectuels et moraux de la formation qu'il doit donner à l'enfant (9 D-11 C) ; enfin quelle surveil-

1. Cf. c. 10 *in fine*.
2. Cf. D. Faure, *op. cit.*, p. 20 et les renvois.
3. On ne peut tirer argument, pour contester l'authenticité de ces passages, de la disparition des guerres entre cités. Car, à défaut de la réalité, la fiction en reste présente, ne serait-ce que dans les discours. En outre, il serait étonnant que de jeunes gens de plus en plus fréquemment appelés à la citoyenneté romaine ne soient pas en nombre grandissant préparés à une carrière qui impliquait un passage dans les armées.
4. Plutarque a souvent vanté les mérites de la chasse (*Terrestria an aqu.*, 1) et sous le n° 209 du catalogue de Lamprias figure un traité *Sur la chasse*.

lance il doit exercer quand celui-ci est devenu un μειράκιον (12 A-14 C). Cette démarche s'interrompt deux fois, d'abord pour une digression sur la pédérastie pédagogique un peu étrange mais qui vient à son heure puisqu'elle s'insère dans le texte au moment où l'on passe de l'éducation de l'enfant à celle du jeune homme et où se pose la question de son entourage ; en second lieu pour un catalogue assez intempestif de maximes pythagoriciennes. Ces deux passages doivent faire l'objet d'une étude particulière.

Méthodes de travail. Le premier train de conseils est d'une assez grande cohérence, bien que l'unité de pensée ne soit pas soulignée par une remarque introductive ou un lien logique explicite : il ne faut pas user de coups mais du jeu alterné de l'éloge et du blâme (8 F-9 A), ne pas assigner au travail des ambitions excessives et décourageantes et un rythme trop soutenu (9 B-C), enfin surveiller soi-même la progression de cette éducation (9 C-D). On ne peut assigner à ces conseils une origine précise et ils ne sont pas placés sous un patronage affiché si l'on excepte une citation de Xénophon (9 D). H. C. Kemper, qui a rassemblé les observations relatives à ces passages[1], montre assez clairement que ces vues ne sont pas originales, ni particulières à une école, qu'on peut les retrouver chez Quintilien, Sénèque et Clément d'Alexandrie, qu'elles figurent aussi dans les œuvres incontestées de Plutarque, qu'elles sont peut-être celles du moyen stoïcisme, mais que Platon et Aristote les ont déjà exprimées. Surtout elles sont en parfaite harmonie avec les courants intellectuels de l'époque de Plutarque, et les mots d'ordre de φιλανθρωπία et de πρᾳότης.

1. *Op. cit.*, p. 143 sq.

L'apprentissage du comportement. Il y a quelque flottement dans les pages qui suivent. Elles ont pour point commun de concerner la formation de l'esprit et du caractère, mais on dirait que l'auteur n'a pas toujours réussi à mettre de l'ordre et surtout de la continuité entre des conseils importants mais un peu disparates. Après un éloge de la mémoire qui est appuyé mais un peu dépourvu de liens avec ce qui précède et ce qui suit, le traité aborde le problème posé par le comportement de l'enfant avec les autres. Ce chapitre (c. 14) présente une curieuse composition : un développement très solidement charpenté, reposant sur la nécessité de trois maîtrises, de la main, du sentiment et de la langue (10 B-11 C), est encadré par deux brèves recommandations : la première, liminaire, prescrit de n'être ni revêche ni intransigeant (10 A) ; la seconde rappelle que, « à côté de tout cela », la vérité est sacrée (11 C). On peut imaginer que l'auteur est parti de ces considérations sur les trois maîtrises, peut-être déjà rédigées, et que, pour les insérer dans le traité, il les a fait précéder de quelques lignes relatives aux rapports avec autrui, de même que, afin d'éviter que ces maîtrises ne tournent à la dissimulation, il les a assorties, en guise de corollaire, de l'obligation sacrée de dire la vérité, phrase de ton très platonicien (11 C) mais dont la brièveté est en contradiction avec l'importance du sujet.

La surveillance de la jeunesse. Xénophon avait déjà souligné combien la jeunesse était particulièrement vulnérable. Notre auteur partage ce sentiment[1] et craint les influences qui peuvent s'exercer sur elle : il faudra écarter les méchants et plus particulièrement les flatteurs qui dépravent (12 F-13 C), savoir parler au jeune homme

1. Il n'est pas le seul. Cicéron et Sénèque en pensent autant.

sans le heurter (c. 18), le bien marier (c. 20). Même si l'importance relative donnée à chacun de ces points peut faire l'objet de remarques, on ne peut contester que l'auteur poursuit son propos avec cohérence et que l'esprit qui l'anime et la délicatesse de l'analyse psychologique assurent à ces chapitres une certaine unité.

Influences et finalités. Celui qui passe en revue tous les conseils donnés dans l'ensemble de l'ouvrage a beaucoup de mal à discerner une influence prédominante : on peut y déceler des influences platoniciennes, qui sont les plus constamment et ouvertement affirmées, mais aussi l'influence de Xénophon, celle du stoïcisme, celle du pythagorisme, parfois explicitement invoqué, celle enfin de la tradition aristotélicienne et combien d'autres qu'une documentation moins lacunaire ferait apparaître. Dans l'ensemble, c'est la somme assez éclectique d'emprunts de diverses provenances ; mais peut-on encore parler d'emprunts et doit-on mettre cet éclectisme au compte de l'auteur, car l'ouvrage est en parfaite harmonie avec ce que l'on peut connaître, notamment à travers Quintilien, des idées pédagogiques en vogue sous les Flaviens et les premiers Antonins[1] ? L'éclectisme semble déjà une caractéristique de l'époque. Mais on dirait que l'auteur accentue délibérément cette tendance, et, tout en sacrifiant à la dévotion platonicienne, tient à se dégager des obédiences précises, comme s'il voulait présenter une somme acceptable de toutes parts ; peut-être faut-il noter aussi qu'il n'impose à cette éducation aucun objectif particulier, aucune finalité prédominante : il ne veut pas former un orateur, ni un philosophe, ni même un citoyen, mais seulement un homme de bien, et il tient parole. L'ouvrage tend à produire un homme vertueux, instruit, intégré à la société mais développant

1. Voir la discussion d'H. L. Kemper, *op. cit.*, p. 171-183.

harmonieusement ses facultés et sa personnalité. Dans la période où nous pouvons supposer que cet écrit a pris naissance et où on risquait de voir l'éducation choisir pour idéal le sophiste ou le philosophe militant, cette liberté d'esprit a quelque chose d'original sinon d'exceptionnel. Disons que, par le contenu de la formation comme par ses méthodes, l'éducation libérale proposée par le traité ressemble fort à celle que probablement pratiquait ou prônait la société de notables grecs que Plutarque fait revivre, peut-être en l'idéalisant, dans ses œuvres.

La pédérastie. Plus étrange est le chapitre 15 consacré à la pédérastie, qui a souvent constitué l'argument essentiel contre l'authenticité. Il est en effet en totale opposition avec les vues développées dans l'*Amatorius*, où est exalté l'amour des femmes et plus précisément l'amour conjugal. L'argument ne manque pas de force[1], mais l'intérêt du chapitre est peut-être ailleurs. A l'exception de la citation d'Euripide, tout ce qu'il contient est tiré de Platon[2] ; il n'y a pas de réflexion personnelle : notre auteur a glané dans des ouvrages différents un certain nombre d'éléments regroupés autour de la question : faut-il laisser ceux qui aiment les jeunes gens les fréquenter ou non? C'est ainsi qu'il emprunte à Platon l'exposé même du problème puisque Platon avait évoqué la contradiction qui existait entre une pratique acceptée et la réaction hostile des pères de famille[3]. Il lui emprunte aussi l'idée qu'un amour de cette sorte est lié à la valeur, qu'il vise surtout les âmes, et enfin la distinction finale entre les pays de pédérastie purement phy-

1. Mais il en a moins qu'il n'y paraît si l'on considère que dans un des ouvrages la pédérastie est évoquée à propos de la pédagogie, dans l'autre à propos de l'amour, ce qui constitue une différence de perspective considérable.
2. *Banquet*, *République* et *Lois* (cf. p. 58, note 2).
3. *Banquet*, 182 d sqq.

sique et les pays de pédérastie spirituelle. Tout est donc livresque dans ce développement ; rien n'est tiré de la réalité contemporaine, et l'on peut même se demander si les références aux amours thébaines ou crétoises ou encore à l'Élide, fort claires dans la géographie amoureuse de Platon et dans l'ethnologie du IVe siècle, conservaient une certaine actualité cinq siècles plus tard et étaient encore compréhensibles pour le lecteur d'époque impériale. C'est la raison pour laquelle il est impossible de dire si ce chapitre, le seul où l'auteur pose à son lecteur un problème sans lui imposer de réponse, constitue une profession de foi personnelle appuyée sur des références platoniciennes et tempérée de commentaires précautionneux[1], ou si c'est plus simplement une sorte de rappel révérencieux de la tradition pédagogique platonicienne assorti d'une prudente allusion aux réserves qu'elle soulevait aussi bien du vivant du philosophe qu'à l'époque de notre traité[2].

Les maximes pythagoriciennes.

Un dernier passage suggère des remarques particulières. L'auteur, après avoir rappelé qu'il faut surveiller les jeunes gens autant que les enfants et indiqué comment les corriger, introduit brusquement une sorte de catéchisme pythagoricien[3]. En elle-

1. *De lib. ed.*, c. 16 (12 A).

2. A vrai dire, l'ensemble de ce passage, dont la nécessité ne paraît pas s'imposer, donne à penser que le traité est formé de dossiers ou de résumés de controverses dont nous aurions un exemple ici. Il n'est pas invraisemblable que Plutarque et son entourage aient discuté de l'Éros pédagogique et se soient demandé s'il était inéluctablement lié à toute éducation platonicienne. Ces notes seraient venues grossir le dossier « de l'éducation » après la mort de Plutarque. Sur le caractère peut-être conventionnel du passage on peut comparer avec l'évocation de Socrate dans le traité de Lucien, *Les sectes à l'encan*, c. 15 et 17 ; *Icarom.*, c. 21.

3. Cf. c. 17 ; voir la note 2 de la page 59. Ces maximes sont peut-être tirées en vrac d'un traité *sur l'éducation* que Diogène Laërce mentionne à propos de Pythagore.

même, cette référence à Pythagore n'aurait rien qui dût surprendre dans un texte attribué à Plutarque[1]. Le vrai problème est le pêle-mêle des citations, qui certes sont toutes de caractère moral, mais qui sont loin d'avoir un vrai rapport avec le sujet. On peut même dire que certaines, par exemple le conseil de s'abstenir de charges politiques, sont en contradiction avec les recommandations du même traité[2]. En réalité, l'analyse du texte montre que seul le premier aphorisme « ne pas toucher les poissons à queue noire » se rattache clairement au propos du passage : écarter les jeunes gens de la fréquentation des méchants. Les autres formules pythagoriciennes sont des conseils moraux sans rapport avec le sujet ; elles ne sont citées que parce qu'elles ont en commun avec la première d'être énigmatiques et de comporter sous une expression imagée une signification morale digne d'intérêt ; elles constituent en somme une digression que l'auteur rattrape plus ou moins adroitement en disant : « Je vais revenir à l'objet premier de mon propos. Il faut écarter les enfants, comme je le disais, de tous les méchants »[3]. Cette digression, qui serait d'une rare maladresse dans un traité réellement composé par Plutarque[4], se comprend plus aisément si l'on admet que le *De liberis* est de nature plus complexe et contient notamment des éléments d'origines diverses, rassemblés mais imparfaitement fondus.

L'authenticité du traité. Elle a été mise en doute très tôt[5] et, depuis Wyttenbach[6], le caractère apocryphe de ces pages n'a pas été

1. Qui parle souvent de lui avec intérêt et estime.
2. Cf. c. 10.
3. 12 F correspondant à 12 D.
4. Il faut remarquer que, si l'œuvre de Plutarque contient beaucoup de digressions, il en est peu qui soient totalement inutiles au sujet comme c'est le cas ici.
5. A partir de Muret (1559). Voir l'histoire de la question dans la *R. E.*, s. v. *Plutarchos*, 810, 30, et D. Faure, *op. cit.*, I, 18.
6. Danielis Wyttenbachii, *Animadversiones in Plutarchi opera*

sérieusement contesté. Les arguments développés pour étayer cette conclusion n'ont pas tous le même poids ; certains sont bien trop subjectifs pour être retenus ; d'autres ont perdu de leur valeur à mesure que se précisait notre connaissance de l'époque de Plutarque et du système d'éducation qui y prévalait. Mais dans l'ensemble les raisons d'en retirer la paternité à Plutarque lui-même demeurent fortes, qu'il s'agisse de la langue, du style, de la composition ou du contenu. Il est inutile de les reprendre ici. Il vaut mieux se borner à mentionner les principales : l'ouvrage est rempli de mots qui ne sont pas employés par Plutarque[1] ; l'hiatus est moins soigneusement évité ; la phrase n'a que rarement l'ampleur qu'elle prend dans les œuvres authentiques, etc... Et la pensée même est souvent en contradiction avec celle du sage de Chéronée, sur la pédérastie par exemple[2], sur la notion d'éducation, sur le prix à payer pour cette éducation. Même quand les thèmes ou les intentions sont analogues, c'est l'éclairage ou la manière d'aborder le sujet qui diffèrent[3]. En réalité, ce qui porte le plus à s'interroger sur l'authenticité de l'ouvrage, ce n'est pas tel ou tel détail, telle ou telle contradiction, c'est plutôt le caractère même de cet écrit qui dans son ensemble a semblé « indigne » de Plutarque avec tout ce que ce jugement a d'indémontrable et cependant de significatif. Qu'il ait séduit Montaigne et Rousseau et certains autres prouve seulement qu'il apportait sur quelques

Moralia, Lipsiae, 1820, t. I, p. 1-30. Signalons cependant la perplexité d'H.-I. Marrou, *Histoire de l'Ed.*[2], p. 513, n. 14 : « le caractère apocryphe de ce traité... ne me paraît pas tellement démontré ». Le résumé le plus récent et le plus commode de la controverse se trouve dans H. C. Kemper, *op. cit.*, p. 5 à 11.

1. Et même d'hapax.

2. Cf. *supra*, p. 22.

3. Par exemple les rapports de la philosophie et de la politique, ou encore le problème de la rhétorique, que Plutarque aborde rarement ou de manière indirecte comme on peut le voir dans les dernières lignes du *De audiendo*, etc...

points une caution commode à leurs théories. Mais à un examen attentif apparaissent clairement des défauts majeurs dont les plus éclatants sont en premier lieu le manque de réflexion philosophique cohérente ; car ce traité est une rhapsodie de textes sans continuité ni unité réelles, cousus l'un à l'autre par des transitions de pure forme ; en second lieu la disparate des développements, dont certains paraissent proches encore du matériau brut [1] ou de l'emprunt mal intégré [2]. On ne reconnaît pas dans ce traité la démarche assurée et habile qui est celle de notre auteur dans ses traités vraiment achevés.

En revanche on notera, comme Wyttenbach lui-même [3], dans cet exposé parfois incertain, des éléments qui rappellent d'assez près Plutarque. Ce sont d'abord les citations elles-mêmes ou les anecdotes [4] ; dix passages au moins se retrouvent sous une forme analogue dans les *Moralia* ou les *Vies* et cette analogie va parfois très loin [5]. Dans certains cas ce sont les accents de Plutarque lui-même, son style et ses comparaisons que nous retrouvons [6].

L'origine du traité. Mais ces différences et ces dissemblances, les disparates de toutes sortes qui encombrent le texte posent elles-mêmes un problème qu'on ne résout pas en se bornant à affirmer que le texte n'est pas de Plutarque ; il resterait

1. Par exemple les citations de Pythagore (c. 17) ou la discussion sur l'improvisation (c. 9).
2. Par exemple la description du flatteur (c. 17).
3. Wyttenbach, *op. cit.*, p. 28-29.
4. Au moins trois d'entre elles : le fils de Thémistocle (c. 2) ; les chiots de Lycurgue (c. 4) ; les imprudences de Théocrite (c. 14).
5. Comparez par exemple le développement sur la maîtrise du langage (c. 14) avec la deuxième partie du *De adulatore*, 27 sqq., et les rapports entre ce dernier traité et le c. 17 du *De lib. ed.* qui traite des flatteurs.
6. Par exemple le dernier chapitre (c. 20) avec notamment sa comparaison du miroir.

à expliquer pourquoi l'auteur, quel qu'il soit, peut faire preuve tour à tour d'autant de maladresse et d'autant d'aisance. Il est peu vraisemblable qu'il s'agisse d'une œuvre de jeunesse : celles que nous rangeons habituellement dans cette catégorie sont caractérisées plutôt par une rhétorique pleine d'ampleur. On ne peut la classer parmi les œuvres inachevées au sens habituel du terme, car justement la conclusion est parfaitement amenée et travaillée ; ou bien alors il faut y voir une ébauche constituée par la réunion de notes diverses, elles-mêmes à des degrés divers d'achèvement, que le maître se serait proposé de fondre et de mettre en forme ultérieurement sans pouvoir mener à bien son projet. Mais nous sommes trop peu renseignés sur sa méthode de rédaction pour pouvoir donner la moindre base à cette hypothèse.

S'il faut admettre que l'écrit n'est pas de Plutarque, il est prudent de songer à l'utilisation plus ou moins adroite de textes ayant un rapport quelconque avec Plutarque ou son cercle. Il faut sans doute écarter l'hypothèse d'un « devoir donné par le maître à un élève encore nouveau »[1], contredite manifestement par les bons passages, ceux qui précisément semblent porter la marque de Plutarque. On peut en revanche imaginer[2] plus simplement un parent ou un disciple utilisant pêle-mêle après la mort du maître des notes ou des ébauches de celui-ci, peut-être déjà réunies en dossier, ou des comptes rendus d'entretiens et essayant de les accommoder en un tout cohérent grâce éventuellement à des développe-

1. D. Faure, *op. cit.*, p. 21.

2. On peut évidemment formuler bien d'autres hypothèses ; mais si l'on veut expliquer sa parfaite et ancienne intégration au corpus (cf. Préface de Pohlenz dans éd. Teubner, t. I, p. xxii, xxiv et xxv, repris par D. Faure, *op. cit.*, p. 21), on est toujours ramené à l'entourage de Plutarque, et à une époque assez voisine de la sienne, au moment où des mains pieuses rassemblaient même les écrits inachevés (cf. J. Dumortier, in Plutarque, *Œuvres morales*, C. U. F., t. VII[1], p. 3) et allaient peut-être jusqu'à y joindre des centons d'origine composite comme le nôtre.

ments de raccord empruntés à d'autres traités ou fabriqués d'après eux[1].

Ainsi s'expliquerait que certains passages soient parfaitement achevés, cohérents et d'allure très plutarquienne : la conclusion par exemple, ou bien encore la mise en garde contre les flatteurs, ou encore les préceptes relatifs à la maîtrise de soi, de ses mains, de sa colère ou de sa langue (c. 14), ou à la manière de parler à ses enfants (c. 18). D'autres au contraire sentent un peu l'exercice d'école comme le développement sur la pédérastie (c. 15). D'autres enfin sont seulement faits de notations schématiques sèchement rassemblées, d'autres enfin ne servent qu'à raccorder ces éléments. Le compilateur nous livrerait là, cousus les uns aux autres, des matériaux dus à Plutarque lui-même, à ses dossiers ou à l'activité de son cercle.

De ce compilateur nous pouvons peut-être nous faire une idée. Il a pour la philosophie la plus grande révérence et il voit en elle le souverain remède aux affections de l'âme, mais ce n'est pas la spéculation qui l'attire, ce sont surtout les problèmes pratiques ; de la nourrice à l'épouse future, tout le monde est mobilisé pour parfaire une éducation dont il sait qu'elle est surtout apprentissage et exercice et qu'il recommande avec un robuste optimisme. Il ne se pose pas de problèmes inutiles et évoque la formation oratoire sans l'exalter ni la déprécier. On a pu imaginer, parce qu'il était très soucieux de la qualité de l'enseignement et des enseignants et des honoraires de ces derniers, qu'il était lui-même maître d'école. Ce n'est pas sûr, car son attention s'arrête peu sur le contenu de l'enseignement et se porte au contraire sur les à-côtés. Il ne paraît pas non plus lié avec dogmatisme à une tradition philosophique. L'admiration pour Socrate et Platon est partout présente ainsi que les schémas et les images platoniciens ; mais il

1. Par exemple le développement sur les flatteurs.

emprunte à Aristote aussi bien la voie moyenne que les trois genres de vie ; il y a des résurgences de Xénophon, des formules stoïciennes et même une évocation prolongée et un peu intempestive de Pythagore. En rassemblant ces traits, nous voyons bien que nous ne sommes pas loin de Plutarque, mais nous sommes un peu au-dessous. Nous ne sommes pas en désaccord avec Quintilien et Tacite, mais nous sommes éloignés de leurs exigences. A bien regarder, le traité s'adresse peut-être à un père, comme paraissent l'indiquer les dernières lignes. Je croirais volontiers qu'un ami, un parent ou un disciple de Plutarque, en recourant à des propos très plutarquiens et peut-être partiellement authentiques, a voulu reconstituer les conseils qu'avait donnés ou qu'aurait pu donner Plutarque à des parents ou à de futurs parents[1].

Le texte. Le *De liberis* nous a été conservé, au moins partiellement[2], par vingt-sept manuscrits désignés par un sigle traditionnel, A C D E G J M N S W X Z a b h i k n p q s α β γ ε ν et Ricc. 45. De quelque manière qu'on les classe[3], la répartition entre les familles est dans le cas présent bien équilibrée. C G X J et peut-être W donnent un excellent échantillonnage de la première. Dans la seconde on peut faire une place particulière au groupe M N p q, surtout si l'on se réfère à la première main, puis au groupe D S h i k auquel Bernardakis accorda non sans raison une importance fondamentale ; le groupe Z a b et n apporte d'utiles confirmations. Enfin la famille planu-

1. Un point demeure sans doute à souligner : l'auteur ne fait pas allusion à l'éphébie ni à aucune institution existante, mais cette volonté de se situer à un certain niveau de généralité n'est pas surprenante dans ce genre d'ouvrage et à cette époque.
2. Le C ne nous donne le texte qu'à partir de 7 B 9 ; le D à partir de 10 D 8, le W à partir de 6 C 2.
3. Il existe plusieurs hypothèses de répartition des manuscrits en familles et en groupes.

déenne et ses appendices sont fortement représentés avec α A E β γ ε ς.

W. G. Paton a retenu quinze de ces manuscrits. Ce choix est judicieux. α A E suffisent avec les corrections M² à représenter la famille planudéenne et Z b dispensent du recours à b et n. M et N sont extrêmement proches mais diffèrent notamment par des lacunes propres à M, et q contient quelques modifications qui lui sont particulières. S supplée D pour la partie que celui-ci ne contient pas; h suffit en raison des parentés de h k i. C ne contient le traité que partiellement mais il peut être suppléé par W X, qui dispense de υ, et J qui, avec h, dispense de Ricc. 45.

Nous avons le plus souvent suivi les choix de Paton. Mais, alors qu'il considère comme déterminant l'accord de D, de M², de α A E et de Z b, nous avons parfois préféré les leçons de M et N qui paraissent avoir subi moins que les autres traditions les soins de correcteurs tardifs.

Les éditions. Le *De liberis* figure dans les éditions d'ensemble des *Moralia*, l'édition aldine de 1509, celle d'Henri Estienne en 1572, celles de Xylander en 1574, de Rapp en 1663, de Reiske en 1774, de Wyttenbach en 1785-1830, de Dübner (Didot) en 1846-1855 et de Bernardakis en 1888-1896, qui s'appuyait surtout sur D E F. Mais ce sont les deux dernières éditions qui peuvent retenir l'attention : W. R. Paton a établi le texte de notre traité dans l'édition Teubner de 1925 (tome I) procurée par M. Pohlenz et C. Hubert, et rééditée en 1974 par H. Gärtner avec en appendice (p. 360) les compléments bibliographiques et les variantes proposées par des commentateurs ultérieurs. F. C. Babbitt avait publié en 1927 dans la Loeb Classical Library un texte établi en 1922, donc indépendamment de Paton et notablement différent (réédité en 1947).

Mais le *De liberis* a également fait l'objet d'éditions particulières dont la première est assurément ce curieux

ouvrage publié sans date ni nom de lieu qui a probablement précédé de plusieurs années l'édition aldine[1]. Ch. Auguste Heumann publie le texte en 1749 à Iéna; J. G. Schneider en 1774 à Strasbourg livre un texte très élaboré et assorti d'abondants et précieux commentaires. Cette entreprise sera encore améliorée à Halle en 1790 par G. D. Stein. Les éditions scolaires du XIXe siècle ne modifient pas sensiblement le problème[2]. En 1924 (réédité en 1947), Fr. Zahn et V. Stegemann éditent le texte avec une traduction allemande.

Outre cette traduction, on peut utiliser la traduction auglaise de Babbitt dans la Loeb Classical Library ainsi que la traduction espagnole de J. Palli (*Sobre la educación de los hijos*, suplemento de Estudios Classicos, 2e ser. de trad., IV, 133-161, 1966)[3]. Les traductions françaises sont nombreuses mais anciennes, entre autres celles de J. Souillé (1918, Strasbourg), de V. Bétolaud (Paris, Hachette, 1879) et de Ricard revue par Lebobe (Paris, 1876); elles sont assez infidèles, peut-être justement parce qu'on attribue au texte une persistante actualité.

La bibliographie est abondante. On peut se contenter de citer H. C. Kemper, *Die im Corpus der Moralia des Plutarch überlieferte Schrift* περὶ παίδων ἀγωγῆς, Diss. Münster, 1971, qui contient le dernier état des questions.

Nous n'avons pas cru, quand nous signalions un rapprochement possible avec une œuvre de Plutarque, devoir rappeler à chaque occasion que le présent traité est généralement considéré comme n'étant pas de Plutarque. En toute hypothèse, ces rapprochements demeurent utiles.

M. Fr. Fuhrmann trouvera ici l'expression de notre gratitude pour les précieuses indications dont il a bien voulu accompagner sa révision.

1. Voir *supra*, p. CCLXXXV-CCLXXXVI.
2. Ch. Bailly, Paris, Hachette, 1853; C. Feuillet, Paris, Belin, 1877.
3. A quoi s'ajoute la traduction de Jose Garcia Lopez in *Plutarco, obras morales*, Madrid, 1985.

SIGLES

A Par. 1671, an. 1296.
C Par. 1955, s. xi.
D Par. 1956, s. xi.
E Par. 1672, ca 1350-1380.
J Ambr. 881, s. xiii.
M Mosc. 501, s. xi.
N Mosc. 502, s. xii.
S Vat. 264, s. xiv.
W Vind. 129, s. xii.
X Marc. 250, s. xiv.
Z Marc. 511, s. xiv.
b Bruxel. 18967, s. xiv.
h Harlei. 5612, s. xv.
q Vat. 1010, s. xiv.
α Ambr. 859, paulo ante an. 1296.

Éditions et commentaires cités

Outre les noms de Babbitt, Bernardakis, Heumann, Paton, Schneider et Xylander, cités avec leurs éditions dans la notice, et celui de Wilamowitz étroitement associé aux travaux de Paton, on trouvera les références suivantes :

Amyot — Traduction des *Moralia*, 1572.
Cast. — L. Castiglioni, *Oss. crit. agli scrit. di Plut.*, Rendiconti del Ist. lombardo, ser. II a 64, 1931, 879-909.
Cobet — G. Cobet, *Variae lectiones*, Lugd. Bat. 1873.
Emperius — Emperius, *Opusc. phil. et litt.*, ed. Schneidewin, Gött. 1847.
Fabricius — Fr. Fabricius, *De liberis*, 1564.
Fern. — M. Fernandez-Galiano, *Observ. text. Emphrosyne*, N. S. 2, 1968, p. 116.
Hartmann — J. J. Hartmann, *De Plut. script. et phil.*, Lugd. Bat. 1916.

Hercher	R. Hercher, *Moralia*, Bibl. Teubn., Leipzig, 1872.
Herwerden	H. von Herwerden, *Ad Plutarchi Moralia*, *Mnemosyne*, N. S. 18, 1890, p. 366.
Kronenberg	A. J. Kronenberg, *Ad Plut. Moralia*, *Mnemosyne*, N. S. 51, 1923.
Larsen	S. C. Larsen, *Stud. cr. in Plut.*, Hauniae, 1889.
Leonicus	Leonico Tomeo, *Ann. ad Ald. in Steph. ed.*
Meziriac	Bachet de Meziriac, *Emend. in Steph. ed.*
Stephanus	H. Estienne, *Moralia*, 1572.
Tucker	T. G. Tucker, *Sel. Essays of Plut.*, Oxford, 1913.
Vulcobius	Vulcobius, *Adnot. in ald. ed.*
Wyttenbach	D. Wyttenbach, *Moralia*, 1696; *Animadv. in Plut. op.*, Leipzig, 1820.

DE L'ÉDUCATION DES ENFANTS

1. Examinons, voulez-vous? ce qu'il y aurait à dire sur l'éducation des enfants de naissance libre et à quoi recourir pour les rendre vertueux[1].

La naissance.

2. Peut-être est-il mieux de commencer à partir de leur procréation. A qui désire avoir une progéniture glorieuse, je conseillerais de ne pas prendre pour compagne la première venue, telle, veux-je dire, une courtisane ou une concubine. Car une descendance, que ce soit par la voie maternelle ou paternelle, est durant toute sa vie ineffaçablement accompagnée par l'opprobre d'une origine douteuse qui donne prise à quiconque veut critiquer ou insulter. Et c'est en homme avisé que le poète dit :

Quand une famille est fondée sur une base mal assise,
La descendance est vouée au malheur[2].

C'est donc un beau capital de franc-parler[3] qu'une bonne naissance, et il faudrait y attacher la plus grande importance si l'on aspire à une lignée légitime. Et, bien évidemment, chez les hommes d'origine impure ou de mauvais aloi, la fierté est exposée aux crocs-en-jambe et aux humiliations et le poète a raison quand il dit :

Un homme est esclave, si intrépide soit-il,
S'il a conscience des fautes d'un père ou d'une mère[4].

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.
2. Euripide, *Heraklès*, 1261.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΩΝ ΑΓΩΓΗΣ

1. Τί τις ἂν ἔχοι εἰπεῖν περὶ τῆς τῶν ἐλευθέρων 1
παίδων ἀγωγῆς καὶ τίνι χρώμενοι σπουδαῖοι τοῖς τρόποις ἂν ἀποβαῖεν φέρε σκεψώμεθα.

2. Βέλτιον δ' ἴσως ἀπὸ τῆς γενέσεως ἄρξασθαι πρῶτον. Τοῖς τοίνυν ἐπιθυμοῦσιν ἐνδόξων τέκνων γενέσθαι πατράσιν ὑποθείμην ἂν ἔγωγε μὴ ταῖς τυχούσαις γυναιξὶ συνοικεῖν, λέγω δ' οἷον ἑταίραις ἢ παλλακαῖς· τοῖς γὰρ μητρόθεν ἢ πατρόθεν γεγονόσιν ἀνεξάλειπτα παρακολουθεῖ τὰ τῆς δυσγενείας ὀνείδη παρὰ πάντα
τὸν βίον καὶ πρόχειρα τοῖς ἐλέγχειν καὶ λοιδορεῖσθαι B
βουλομένοις. Καὶ σοφὸς ἦν ἄρ' ὁ ποιητὴς ὅς φησιν

Ὅταν δὲ κρηπὶς μὴ καταβληθῇ γένους
ὀρθῶς, ἀνάγκη δυστυχεῖν τοὺς ἐκγόνους.

Καλὸς οὖν παρρησίας θησαυρὸς εὐγένεια, ἧς δὴ πλεῖστον λόγον ποιητέον τοῖς νομίμου παιδοποιίας γλιχομένοις. Καὶ μὲν δὴ τὰ φρονήματα τῶν ὑπόχαλκον καὶ κίβδηλον ἐχόντων τὸ γένος σφάλλεσθαι καὶ ταπει-
νοῦσθαι πέφυκε, καὶ μάλ' ὀρθῶς λέγων ὁ ποιητής C
φησι

Δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ῇ,
ὅταν συνειδῇ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά.

1 A 2-3 τοῖς τρόποις : τοὺς τρόπους h ‖ 8 μητρόθεν ἢ πατρόθεν codd. : del. Wilamovitz οὐκ εὖ add. recc. post πατρ. ‖ 1 B 2 ἦν ἄρ' : ἄρα ἦν qSN ‖ 7 δὴ τὰ : δὴ καὶ τὰ qSNZb ‖ C 1 λέγων ὁ transp. Hartman : ὁ λέγων codd. ‖ 4 μητρός ἢ πατρὸς SN (et codd.Eurip.) : π. ἢ μ. cett.

De la même manière, ceux qui au contraire sont nés de parents illustres sont évidemment remplis de superbe et d'orgueil. C'est ainsi que Diophante, fils de Thémistocle, répétait, dit-on, même en public que ce qu'il désirait devenait du même coup la décision du peuple d'Athènes, car ce qu'il voulait, sa mère aussi le voulait, ce que voulait sa mère, Thémistocle le voulait aussi, et ce que voulait Thémistocle, l'ensemble des Athéniens le voulaient également[1]. Les Lacédémoniens aussi méritent des louanges pour la noblesse dont ils firent montre en mettant à l'amende leur roi Archidamos, qui avait osé prendre en mariage une femme de petite taille, avec ce commentaire : « Ce ne sont pas des rois mais des roitelets qu'il envisage de nous donner »[2].

3. Une remarque connexe serait à faire, que mes devanciers non plus ne laissaient pas de côté. C'est que, quand on approche sa femme pour procréer, il convient ou de n'avoir pas bu du tout ou du moins d'avoir bu modérément au moment de cette union. Car ils sont d'habitude portés au vin et à l'ivrognerie, ceux que leurs pères ont entrepris d'engendrer en état d'ébriété. C'est pourquoi Diogène, à la vue d'un jeune homme en proie à l'égarement et à la déraison, déclara : « Garçon, ton père était ivre lorsqu'il t'engendra »[3]. En voilà assez sur la procréation[4], passons maintenant à l'éducation.

Les composantes de la vertu. Importance de l'éducation.

4. D'une manière générale, on doit dire de la vertu ce que l'on a coutume de dire des arts et des sciences: une conduite absolument juste exige le concours de trois facteurs : nature, raison et habitude[5]. J'appelle raison l'acquisition de la connaissance et habitude la pratique. Les bases dépendent de la nature ; les

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 147.

Ὥσπερ ἀμέλει τοὐναντίον μεγαλαυχίας ἐμπίπλανται
καὶ φρυάγματος οἱ γονέων διασήμων. Διόφαντον γοῦν
τὸν Θεμιστοκλέους πολλάκις λέγουσι φάναι καὶ πρὸς
πολλοὺς ὡς ὅ τι ἂν αὐτὸς βούληται, τοῦτο τῷ δήμῳ συν-
δοκεῖ τῷ τῶν Ἀθηναίων. Ἃ μὲν γὰρ αὐτὸς ἐθέλει, καὶ
ἡ μήτηρ· ἃ δ' ἂν ἡ μήτηρ, καὶ Θεμιστοκλῆς· ἃ δ' ἂν
Θεμιστοκλῆς, καὶ πάντες Ἀθηναῖοι. Πάνυ δ' ἄξιον
ἐπαινεῖν καὶ Λακεδαιμονίους τῆς μεγαλοφροσύνης,
οἵτινες Ἀρχίδαμον τὸν βασιλέα ἑαυτῶν ἐζημίωσαν χρή- D
μασιν, ὅτι μικρὰν τὸ μέγεθος γυναῖκα γάμῳ λαβεῖν
ὑπέμεινεν, ὑπειπόντες ὡς οὐ βασιλέας ἀλλὰ βασιλείδια
παρασχεῖν αὐτοῖς διανοοῖτο.

3. Ἐχόμενον δ' ἂν εἴη τούτων εἰπεῖν ὅπερ οὐδὲ
τοῖς πρὸ ἡμῶν παρεωρᾶτο. Τὸ ποῖον; Ὅτι τοὺς ἕνεκα
παιδοποιίας πλησιάζοντας ταῖς γυναιξὶν ἤτοι τὸ παρά-
παν ἀοίνους ἢ μετρίως γοῦν οἰνωμένους ποιεῖσθαι προσή-
κει τὸν συνουσιασμόν. Φίλοινοι γὰρ καὶ μεθυστικοὶ
γίνεσθαι φιλοῦσιν ὧν ἂν τὴν ἀρχὴν τῆς σπορᾶς οἱ
πατέρες ἐν μέθῃ ποιησάμενοι τύχωσιν. Ἧι καὶ 2
Διογένης μειράκιον ἐκστατικὸν ἰδὼν καὶ παραφρο-
νοῦν « νεανίσκε », ἔφησεν, « ὁ πατήρ σε μεθύων ἔσ-
πειρε ». Καὶ περὶ μὲν τῆς γενέσεως τοσαῦτ' εἰρήσθω
μοι, περὶ δὲ τῆς ἀγωγῆς καὶ δὴ λεκτέον.

4. Καθόλου μὲν εἰπεῖν, ὃ κατὰ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν
ἐπιστημῶν λέγειν εἰώθαμεν, ταὐτὸν καὶ κατὰ τῆς
ἀρετῆς φατέον ἐστίν, ὡς εἰς τὴν παντελῆ δικαιοπρα-
γίαν τρία δεῖ συνδραμεῖν, φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος.
Καλῶ δὲ λόγον μὲν τὴν μάθησιν, ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν.

1 C 5 τοὐναντίον om. hMαAE || 8 καὶ add. Bernardakis post τοῦτο || 9 τῶν om. SZb || D 3 ὑπειπόντες : ἐπειπ- Meziriac || βασιλείδια Plut. in *Vita Ages.* c. 2, 6 : βασιλείδας codd. βασιλίσκους Athen. 566 a || 6 τὸ h : om. cett. || 7 τὸ Zb : om. cett.

progrès, de l'instruction ; l'usage que l'on en fait, de l'exercice ; les réussites, des trois réunies. C'est selon que l'une ou l'autre fait défaut que la vertu fatalement se mettra à clocher. Car la nature sans l'instruction est aveugle, l'instruction, séparée de la nature, insuffisante, et l'exercice, sans les deux premiers éléments, inopérant. Pour l'agriculture[1], il faut d'abord que la terre soit bonne, ensuite que le cultivateur soit compétent, et puis que les semences soient de qualité. De la même manière, la nature ressemble à la terre, l'éducateur à l'agriculteur, les règles et les préceptes inculqués à la semence. Tous ces facteurs, je puis l'affirmer hautement, ont concouru et conspiré pour former les âmes, partout célébrées, de Pythagore, de Socrate, de Platon et de tous ceux qui se sont acquis une gloire éternelle.

C'est une chance et une faveur du ciel de recevoir tous ces dons d'un dieu, mais si quelqu'un s'imagine que des natures mal douées, accédant par chance à une instruction et à une pratique correctement orientées vers la vertu, ne pourraient pallier, autant qu'il est en elles, cette insuffisance naturelle, qu'il sache qu'il commet une lourde, une totale erreur. La mollesse corrompt la valeur du naturel, mais l'enseignement en corrige les tares. La négligence manque même le facile, tandis que l'application se rend maîtresse des difficultés. On peut apprécier le pouvoir et l'efficacité de l'application et du labeur en observant plusieurs phénomènes : les gouttes d'eau creusent les pierres, le fer et le bronze s'usent au contact des mains, les roues des chars courbées au tour ne sauraient, quoi qu'il arrive, retrouver leur forme rectiligne

1. Sur l'image de l'agriculture, voir d'Agostino, *loc. cit.* Elle est peut-être d'origine sophistique et figure déjà dans le serment hippocratique. Elle aura la fortune que l'on sait par le truchement du latin (*cultura animi*).

Εἰσὶ δ' αἱ μὲν ἀρχαὶ ⟨τῆς φύσεως, αἱ δὲ προκοπαὶ⟩ τῆς μαθήσεως, αἱ δὲ χρήσεις τῆς μελέτης, αἱ δ' ἀκρότητες πάντων. Καθ' ὃ δ' ἂν λειφθῇ τούτων, κατὰ B
τοῦτ' ἀνάγκη χωλὴν γίγνεσθαι τὴν ἀρετήν. Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἄνευ μαθήσεως τυφλόν, ἡ δὲ μάθησις δίχα φύσεως ἐλλιπές, ἡ δ' ἄσκησις χωρὶς ἀμφοῖν ἀτελές. Ὥσπερ δὲ τῇ γεωργίᾳ πρῶτον μὲν ἀγαθὴν ὑπάρξαι δεῖ τὴν γῆν, εἶτα δὲ φυτουργὸν ἐπιστήμονα, εἶτα σπέρματα σπουδαῖα, τὸν αὐτὸν τρόπον γῇ μὲν ἔοικεν ἡ φύσις, γεωργῷ δ' ὁ παιδεύων, σπέρματι δ' αἱ τῶν λόγων ὑποθῆκαι καὶ τὰ παραγγέλματα. Ταῦτα πάντα διατεινάμενος ⟨ἂν⟩ εἴποιμι ὅτι συνῆλθε καὶ συνέπνευσεν εἰς τὰς τῶν παρ' ἅπασιν ᾀδομένων ψυχάς, Πυθαγόρου C
καὶ Σωκράτους καὶ Πλάτωνος καὶ τῶν ὅσοι δόξης ἀειμνήστου τετυχήκασιν.

Εὔδαιμον μὲν οὖν καὶ θεοφιλὲς εἴ τῳ ταῦτα πάντα θεῶν τις ἀπέδωκεν. Εἰ δέ τις οἴεται τοὺς οὐκ εὖ πεφυκότας μαθήσεως καὶ μελέτης τυχόντας ὀρθῆς πρὸς ἀρετὴν οὐκ ἂν τὴν τῆς φύσεως ἐλάττωσιν εἰς τοὐνδεχόμενον ἀναδραμεῖν, ἴστω πολλοῦ, μᾶλλον δὲ τοῦ παντὸς διαμαρτάνων. Φύσεως μὲν γὰρ ἀρετὴν διαφθείρει ῥᾳθυμία, φαυλότητα δ' ἐπανορθοῖ διδαχή· καὶ τὰ μὲν ῥᾴδια τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἁλίσκεται. Καταμάθοις δ' ἂν ὡς ἀνύσιμον πρᾶγμα καὶ τελεσιουργὸν ἐπιμέλεια καὶ D
πόνος ἐστίν, ἐπὶ πολλὰ τῶν γινομένων ἐπιβλέψας. Σταγόνες μὲν γὰρ ὕδατος πέτρας κοιλαίνουσι, σίδηρος δὲ καὶ χαλκὸς ταῖς ἐπαφαῖς τῶν χειρῶν ἐκτρίβονται, οἱ δ' ἁρμάτειοι τροχοὶ τόρνῳ καμφθέντες οὐδ' ἂν εἴ τι γένοιτο

2 A 11 τῆς φύσεως, αἱ δὲ προκοπαὶ suppl. Amyot || B 5 τῇ γεωργίᾳ Paton : τῆς [ἐπὶ τῆς Zb] γεωργίας codd. || 7 σπουδαῖα : γενναῖα S || 9-10 διατεινάμενος : διατεινόμενος SM αAEZb || 10 ἂν add. Emperius || C 12 ἐπιμελείαις H. Stephanus : ἐμμ- codd. || D 5 τόρνῳ Pohlenz (ex Eurip. *Bacch.* 1067) : πόνῳ Bernardakis τόνῳ codd.

originelle ; et il n'y a vraiment pas moyen de redresser les bâtons recourbés des comédiens[1], tant il est vrai que l'élément contre nature, fruit de l'effort, l'a emporté sur les données naturelles. Et sont-ce là les seuls exemples qui démontrent l'efficacité de l'application? Non : il y en a par dizaines de milliers. Une terre est naturellement bonne ; mais, négligée, elle retourne à la friche et, plus grandes sont ses qualités naturelles, plus elle s'abîme si par négligence on la laisse inculte. Un terrain est-il au contraire dur et plus accidenté qu'il ne convient? Cultivé, il rapporte aussitôt des récoltes de qualité. Quels arbres, négligés, ne poussent-ils pas tordus et inféconds alors que, s'ils reçoivent des soins appropriés, ils deviennent féconds et productifs? Où est la force corporelle qui ne s'émousse et ne s'épuise sous l'effet de la négligence, de la mollesse et de la mauvaise condition physique? Quelle est la nature chétive qui ne fasse de très sensibles progrès vers la vigueur à force d'entraînement et de combats? Quels chevaux, après un bon dressage, ne sont-ils pas devenus dociles à leurs cavaliers? Lesquels, restés sans dressage, n'en sont pas sortis rétifs et ombrageux? Et faut-il chercher encore d'autres sujets d'étonnement alors que, parmi les bêtes les plus sauvages, beaucoup devant nos yeux s'apprivoisent et se font aux travaux? Il avait raison, le Thessalien à qui l'on demandait quels étaient les plus doux de ses compatriotes et qui répondit : « ceux qui s'arrêtent d'être en guerre ». Pourquoi insister davantage? C'est un fait que le caractère est une habitude qui se prolonge[2] et, en appelant les qualités de caractère qualités d'habitude, on ne commettrait pas, semble-t-il, d'erreur. Encore un seul exemple et je cesserai de m'étendre sur ce point. Lycurgue, le législateur de Lacédémone, prit deux chiots

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 147-148.

τὴν ἐξ ἀρχῆς δύναιντο ἀναλαβεῖν εὐθυωρίαν· τάς γε μὴν καμπύλας τῶν ὑποκριτῶν βακτηρίας ἀπευθύνειν ἀμήχανον, ἀλλὰ τὸ παρὰ φύσιν τῷ πόνῳ τῶν κατὰ φύσιν ἐγένετο κρεῖττον. Καὶ μόνα ἆρα ταῦτα τὴν τῆς ἐπιμελείας ἰσχὺν διαδείκνυσιν; Οὔκ, ἀλλὰ καὶ μυρία ἐπὶ μυρίοις. Ἀγαθὴ γῆ πέφυκεν· ἀλλ' ἀμεληθεῖσα χερσεύεται, καὶ ὅσῳ τῇ φύσει βελτίων ἐστί, τοσούτῳ μᾶλλον ἐξαργηθεῖσα δι' ἀμέλειαν ἐξαπόλλυται. Ἀλλ' E
ἔστι τις ἀπόκροτος καὶ τραχυτέρα τοῦ δέοντος· ἀλλὰ γεωργηθεῖσα παραυτίκα γενναίους καρποὺς ἐξήνεγκε. Ποῖα δὲ δένδρα οὐκ ὀλιγωρηθέντα μὲν στρεβλὰ φύεται καὶ ἄκαρπα καθίσταται, τυχόντα δ' ὀρθῆς παιδαγωγίας ἔγκαρπα γίνεται καὶ τελεσφόρα; Ποία δὲ σώματος ἰσχὺς οὐκ ἐξαμβλοῦται καὶ καταφθίνει δι' ἀμέλειαν καὶ τρυφὴν καὶ καχεξίαν; Τίς δ' ἀσθενὴς φύσις οὐ τοῖς γυμνασαμένοις καὶ καταθλήσασι πλεῖστον εἰς ἰσχὺν ἐπέδωκε; Τίνες δ' ἵπποι καλῶς πωλοδαμνηθέντες οὐκ εὐπειθεῖς ἐγένοντο τοῖς ἀναβάταις; Τίνες δ'ἀδάμαστοι μείναντες οὐ σκληραύχενες καὶ θυμοειδεῖς ἀπέβησαν; Καὶ τί δεῖ τἆλλα θαυμάζειν, ὅπου γε τῶν F
θηρίων τῶν ἀγριωτάτων ὁρῶμεν πολλὰ καὶ τιθασευόμενα καὶ χειροήθη γινόμενα τοῖς πόνοις; Εὖ δὲ καὶ ὁ Θετταλὸς ἐρωτηθεὶς τίνες εἰσὶν οἱ ἠπιώτατοι Θετταλῶν, ἔφη 'οἱ παυόμενοι πολεμεῖν'· Καὶ τί δεῖ τὰ πολλὰ λέγειν; Καὶ γὰρ τὸ ἦθος ⟨ἔθος⟩ ἐστὶ πολυχρόνιον
καὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐθικὰς ἄν τις λέγῃ, οὐκ ἄν τι 3
πλημμελεῖν δόξειεν. Ἑνὶ δὲ περὶ τούτων ἔτι παραδείγματι χρησάμενος ἀπαλλάξομαι τοῦ ἔτι περὶ αὐτῶν μηκύνειν. Λυκοῦργος γὰρ ὁ τῶν Λακεδαιμονίων νομοθέτης

2 D 6 ἀναλαβεῖν A : ἂν λαβεῖν cett. || 8 τῷ πόνῳ : τοῦ πόνου qNM || τῶν : τοῦ h || 9 τὴν om. qSNMZb || τῆς om. MκAE || E 6 γίνεται h : γίνονται cett. || F 6 ἔθος add. Xylander || 3 A 1 ἐθικὰς Fabricius : ἐοικυίας codd.

de la même portée et les éleva de manière dissemblable : il rendit l'un gourmand et vorace, l'autre apte à suivre une piste et à chasser. Puis, un jour que les Lacédémoniens étaient rassemblés : « C'est un facteur déterminant pour atteindre la vertu, ô Lacédémoniens », dit-il, « que les habitudes, la formation, les leçons reçues, les principes de conduite d'une vie, et je vais sur le champ vous le rendre parfaitement sensible. » Ayant alors fait venir les deux chiens, il les lâcha après avoir disposé à leur portée et devant eux un plat de nourriture et un lièvre. L'un s'élança sur le lièvre, l'autre bondit sur le plat. Comme les Lacédémoniens n'arrivaient pas encore à saisir la signification qu'avait à ses yeux cette exhibition de chiens et à quoi elle tendait, « Ils ont tous deux les mêmes parents », dit-il, « mais une éducation différente a fait de l'un un gourmand, de l'autre un chasseur »[1]. En voilà assez sur les habitudes et les genres de vie.

La nourriture, l'allaitement.

5. Le problème de la nourriture peut se rattacher à ce qui précède. Les mères doivent, je me permets de l'affirmer, nourrir elles-mêmes leurs enfants et leur donner le sein[2]. Car elles les nourriront avec plus de tendresse et de sollicitude, comme si elles les chérissaient de l'intérieur et, comme on dit, de naissance[3], tandis que le dévouement des nourrices et des gouvernantes est de substitution et factice, car elles aiment pour de l'argent. La nature, elle aussi, montre que les mères doivent allaiter et nourrir elles-mêmes ceux qu'elles ont mis au monde : c'est pour cela qu'elle procure à toute créature qui a enfanté cet aliment qu'est le lait et même sa prévoyance a sagement doté

1. Cf. *Moralia*, 225 F (*Apopht. Lacon.*), où l'anecdote est racontée de manière plus circonstanciée et avec plusieurs variantes ; Nicolas Damasc., *F. Gr. H.*, 90 F 56, 3 ; la Souda, s. r. Lykourgos.

2-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

δύο σκύλακας τῶν αὐτῶν γονέων λαβὼν οὐδὲν ὁμοίως
ἀλλήλοις ἤγαγεν, ἀλλὰ τὸν μὲν λίχνον ἀπέφηνε καὶ
σινάμωρον, τὸν δ' ἐξιχνεύειν καὶ θηρᾶν δυνατόν. Εἶτά
ποτε τῶν Λακεδαιμονίων εἰς ταὐτὸ συνειλεγμένων,
'μεγάλη τοι ῥοπὴ πρὸς ἀρετῆς κτῆσίν ἐστιν, ἄνδρες'
ἔφησε 'Λακεδαιμόνιοι, καὶ ἔθη καὶ παιδεῖαι καὶ διδασκα-
λίαι καὶ βίων ἀγωγαί, καὶ ἐγὼ ταῦτα ὑμῖν αὐτίκα δὴ
μάλα ποιήσω φανερά'. Εἶτα προσαγαγὼν τοὺς δύο B
σκύλακας διαφῆκε, καταθεὶς εἰς μέσον λοπάδα καὶ
λαγωὸν κατευθὺ τῶν σκυλάκων. Καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τὸν
λαγωὸν ᾖξεν, ὁ δ' ἐπὶ τὴν λοπάδα ὥρμησε. Τῶν δὲ
Λακεδαιμονίων οὐδέπω συμβαλεῖν ἐχόντων τί ποτ'
αὐτῷ τοῦτο δύναται καὶ τί βουλόμενος τοὺς σκύλακας
ἐπεδείκνυεν, 'οὗτοι γονέων' ἔφη 'τῶν αὐτῶν ἀμφότε-
ροι, διαφόρου δὲ τυχόντες ἀγωγῆς ὁ μὲν λίχνος ὁ δὲ θη-
ρευτὴς ἀποβέβηκε'. Καὶ περὶ μὲν ἐθῶν καὶ βίων ἀρκείτω
ταῦτα.

5. Περὶ δὲ τροφῆς ἐχόμενον ἂν εἴη λέγειν. Δεῖ δέ,
ὡς ἐγὼ ἂν φαίην, αὐτὰς τὰς μητέρας τὰ τέκνα τρέφειν
καὶ τούτοις τοὺς μαστοὺς ὑπέχειν· συμπαθέστερόν C
τε γὰρ θρέψουσι καὶ διὰ πλείονος ἐπιμελείας, ὡς ἂν
ἔνδοθεν καὶ τὸ δὴ λεγόμενον ἐξ ὀνύχων ἀγαπῶσαι τὰ
τέκνα. Αἱ τίτθαι δὲ καὶ αἱ τροφοὶ τὴν εὔνοιαν ὑποβολι-
μαίαν καὶ παρέγγραπτον ἔχουσιν, ἅτε μισθοῦ φιλοῦσαι.
Δηλοῖ δὲ καὶ ἡ φύσις ὅτι δεῖ τὰς μητέρας ἃ γεγεννή-
κασιν αὐτὰς τιτθεύειν καὶ τρέφειν· διὰ γὰρ τοῦτο
παντὶ ζῴῳ τεκόντι τὴν ἐκ τοῦ γάλακτος τροφὴν ἐχο-
ρήγησε· σοφῶς δὲ καὶ ἡ πρόνοια διττοὺς ἐνέθηκε
ταῖς γυναιξὶ τοὺς μαστούς, ἵνα, κἂν εἰ δίδυμα τέκοιεν, D

3 A 5 ὁμοίως : ὁμοίους qSNMxAE ‖ 9 κτῆσίν Wyttenbach ex 12 D 6 : κύησιν codd. ‖ B 1 τοὺς δύο αAE : τοὺς cett. ‖ 2 καὶ om. Jq[1]NM[1] ‖ 9 ἀποβέβηκε : γέγονε S ‖ C 9 σοφῶς Hercher : σοφὸν codd. ‖ δὲ : δ' ἄρα Zb ‖ D 1 κἂν Bernardakis : καὶ codd.

les femmes de deux seins pour que, même en accouchant de jumeaux, elles aient en double cette source de nourriture. En dehors de ces considérations, elles deviendraient plus affectueuses et plus tendres pour leurs enfants et, par Zeus, non sans raison; car cette communauté de nourriture est comme un ressort de l'attachement et même les animaux, arrachés à ceux dont ils partagent la nourriture, manifestent du regret[1]. On doit donc, avant tout, tenter d'agir comme j'ai dit, mais si la mère était dans l'incapacité de le faire par faiblesse de constitution (ce qui peut encore arriver) ou parce qu'elle serait pressée d'avoir d'autres enfants, qu'au moins on ne prenne pas pour nourrice ou gouvernante les premières venues, mais que l'on sélectionne les plus sérieuses possible. Et tout d'abord des Grecques de mœurs; car, de même que dès leur naissance il est indispensable de façonner les membres des enfants pour qu'ils se développent bien droits et sans difficulté, de la même manière il convient de régler leurs mœurs dès le départ[2]. La jeunesse en effet est malléable et fluide, et dans ces âmes encore tendres les leçons s'imprègnent tandis que tout ce qui est durci est difficile à assouplir. Car de même que les sceaux s'impriment dans les cires tendres, de même les connaissances acquises marquent leur empreinte dans les âmes des très jeunes enfants. Le divin Platon tombe juste, me semble-t-il, en conseillant aux nourrices de ne pas même raconter aux tout jeunes enfants le premier conte venu, afin que leurs âmes n'aillent point se remplir d'emblée de folie et de corruption[3]. Et il y a toute chance que le poète Phocylide donne un bon conseil quand il dit :

Il faudrait, dès l'enfance, enseigner à bien faire[4].

Les esclavages et l'entourage.

6. Mais voici encore une précaution qu'il vaut la peine de ne pas négliger : choisir pour servir les enfants et leur tenir compagnie de jeunes

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

διττὰς ἔχοιεν τὰς τῆς τροφῆς πηγάς. Χωρὶς δὲ τούτων
εὐνούστεραι τοῖς τέκνοις γίνοιντ' ἂν καὶ φιλητικώ-
τεραι, καὶ μὰ Δί' οὐκ ἀπεικότως· ἡ συντροφία γὰρ ὥσπερ
ἐπιτόνιόν ἐστι τῆς εὐνοίας. Καὶ γὰρ τὰ θηρία τῶν συν-
τρεφομένων ἀποσπώμενα ταῦτα ποθοῦντα φαίνεται.
Μάλιστα μὲν οὖν ἅπερ ἔφην ταῦτα πειρατέον [τὰ
τέκνα τρέφειν τὰς μητέρας]· εἰ δ' ἄρ' ἀδυνάτως ἔχοιεν
ἢ διὰ σώματος ἀσθένειαν (γένοιτο γὰρ ἄν τι καὶ τοιοῦ-
τον) ἢ πρὸς ἑτέρων τέκνων σπεύδουσαι γένεσιν, ἀλλὰ
τάς γε τίτθας καὶ τροφοὺς οὐ τὰς τυχούσας ἀλλ' ὡς
ἔνι μάλιστα σπουδαίας δοκιμαστέον ἐστί. Πρῶτον E
μὲν τοῖς ἤθεσιν Ἑλληνίδας. Ὥσπερ γὰρ τὰ μέλη τοῦ
σώματος εὐθὺς ἀπὸ γενέσεως πλάττειν τῶν τέκνων
ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἵνα ταῦτα ὀρθὰ καὶ ἀστραβῆ φύηται,
τὸν αὐτὸν τρόπον ἐξ ἀρχῆς τὰ τῶν τέκνων ἤθη ῥυθ-
μίζειν προσήκει. Εὔπλαστον γὰρ καὶ ὑγρὸν ἡ νεότης,
καὶ ταῖς τούτων ψυχαῖς ἁπαλαῖς ἔτι τὰ μαθήματα
ἐντήκεται· πᾶν δὲ τὸ σκληρὸν χαλεπῶς μαλάττεται.
Καθάπερ γὰρ σφραγῖδες τοῖς ἁπαλοῖς ἐναπομάτ-
τονται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἔτι παι-
δίων ψυχαῖς ἐναποτυποῦνται. Καί μοι δοκεῖ Πλάτων
ὁ δαιμόνιος ἐμμελῶς παραινεῖν ταῖς τίτθαις μηδὲ τοὺς
τυχόντας μύθους τοῖς παιδίοις λέγειν, ἵνα μὴ τὰς F
τούτων ψυχὰς ἐξ ἀρχῆς ἀνοίας καὶ διαφθορᾶς ἀνα-
πίμπλασθαι συμβαίνῃ. Κινδυνεύει δὲ καὶ Φωκυλίδης
ὁ ποιητὴς καλῶς παραινεῖν λέγων

Χρὴ παῖδ' ἔτ' ἐόντα
καλὰ διδάσκειν ἔργα.

6. Οὐ τοίνυν οὐδὲ τοῦτο παραλιπεῖν ἄξιόν ἐστιν,

3 D 3 εὐνούστεραι Fabricius : εὔνους καὶ SNh εὔνους cett. || γίνοιντ' ἂν τοῖς τέκνοις MαAE || 7 ἅπερ ἔφην ταῦτα : ὅπερ ἔφην αὐτὰς Zb || 7-8 τὰ — μητέρας secl. Wilamowitz || E 10 τῶν om. MαAE || 12 μηδὲ : μὴ Zb.

esclaves qui soient d'abord de bonne conduite mais qui, de plus, soient grecs et s'expriment clairement pour éviter que la fréquentation des barbares et des gens de comportement incorrect ne déteigne sur les jeunes maîtres et qu'ils ne gardent la trace de ces tares[1]. Et ceux qui parlent par proverbes disent de manière fort pertinente que « à vivre auprès d'un boiteux, on apprend à clocher »[2].

Bons et mauvais pédagogues.

7. Mais quand ils atteignent l'âge d'être placés sous l'autorité des pédagogues[3], c'est le moment d'apporter le plus grand soin à la désignation de ceux-ci afin de ne pas livrer par mégarde les enfants à des esclaves barbares ou qui changent continuellement de maître. Car dans les faits, ce qui arrive est souvent franchement ridicule[4] : c'est parmi les esclaves de qualité que l'on désigne ceux qui vont cultiver la terre ou diriger des navires, assurer l'intendance, tenir un commerce, prêter à usure ; mais si l'on trouve un esclave porté à boire, gourmand, inutilisable pour aucune activité, à celui-là on va remettre ses fils. Le parfait pédagogue doit, au contraire, avoir la nature de Phénix, le pédagogue d'Achille[5]. Et j'en arrive maintenant à formuler la recommandation la plus importante, la recommandation essentielle : il faut rechercher pour les enfants des maîtres qui soient irréprochables dans leurs vies, inattaquables dans leurs mœurs, supérieurs par leur expérience. La source et la racine des vertus de l'homme de bien, c'est de trouver une éducation conforme aux bons usages[6]. A l'instar des cultivateurs qui placent des échalas[7] auprès des plants, les maîtres fidèles à l'usage inculquent aux jeunes gens des principes et des conseils judicieux afin que leurs caractères poussent droit. Mais en réalité il y aurait lieu de condamner aussi

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

ὅτι καὶ τὰ παιδία τὰ μέλλοντα τοῖς τροφίμοις ὑπηρετεῖν καὶ τούτοις σύντροφα γίνεσθαι ζητητέον πρώτιστα μὲν σπουδαῖα τοὺς τρόπους, | ἔτι μέντοι Ἑλληνικὰ 4
καὶ περίτρανα λαλεῖν, ἵνα μὴ συναναχρωννύμενοι βαρβάροις καὶ τὸ ἦθος μοχθηροῖς ἀποφέρωνταί τι τῆς ἐκείνων φαυλότητος. Καὶ οἱ παροιμιαζόμενοι δέ φασιν οὐκ ἀπὸ τρόπου λέγοντες ὅτι 'ἂν χωλῷ παροικήσῃς, ὑποσκάζειν μαθήσῃ'.

7. Ἐπειδὰν τοίνυν ἡλικίαν λάβωσιν ὑπὸ παιδαγωγοῖς τετάχθαι, ἐνταῦθα δὴ πολλὴν ἐπιμέλειαν ἐκτέον ἐστὶ τῆς τούτων καταστάσεως, ὡς μὴ λάθωσιν ἀνδραπόδοις ἢ βαρβάροις ἢ παλιμβόλοις τὰ τέκνα παραδόντες. Ἐπεὶ νῦν γε τὸ γινόμενον πολλοῖς ὑπερκαταγέλαστόν ἐστι. Τῶν γὰρ δούλων τῶν σπουδαίων τοὺς μὲν γεωργοὺς ἀποδεικνύουσι, τοὺς δὲ ναυκλήρους B
τοὺς δ' ἐμπόρους τοὺς δ' οἰκονόμους τοὺς δὲ δανειστάς· ὅ τι δ' ἂν εὕρωσιν ἀνδράποδον οἰνόληπτον καὶ λίχνον, πρὸς πᾶσαν πραγματείαν ἄχρηστον, τούτῳ φέροντες ὑποβάλλουσι τοὺς υἱούς. Δεῖ δὲ τὸν σπουδαῖον παιδαγωγὸν τοιοῦτον εἶναι τὴν φύσιν οἷόσπερ ἦν ὁ Φοίνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός. Τὸ δὲ πάντων μέγιστον καὶ κυριώτατον τῶν εἰρημένων ἔρχομαι φράσων. Διδασκάλους γὰρ ζητητέον τοῖς τέκνοις, οἳ καὶ τοῖς βίοις εἰσὶν ἀδιάβλητοι καὶ τοῖς τρόποις ἀνεπίληπτοι καὶ ταῖς ἐμπειρίαις ἄριστοι· πηγὴ γὰρ καὶ ῥίζα καλοκαγαθίας τὸ νομίμου τυχεῖν παιδείας. Καὶ καθάπερ τὰς χάρακας τοῖς φυτοῖς οἱ γεωργοὶ παρατιθέασιν, C
οὕτως οἱ νόμιμοι τῶν διδασκάλων ἐμμελεῖς τὰς ὑποθήκας καὶ παραινέσεις παραπηγνύουσι τοῖς νέοις, ἵν' ὀρθὰ τούτων βλαστάνῃ τὰ ἤθη. Νῦν δέ τις κἂν κα-

4 A 8 πολλὴν om. hM αAEZb || B 8 τῶν εἰρημένων om. hMαAE || 11 ταῖς ἐμπειρίαις : ἐμπειρίᾳ Zb || C 1 τὰς Parœm. gr. 2077 : τοὺς codd. || οἱ γ. τοῖς φ. Zb || 3-4 ἵν' ὀρθὰ τούτων βλαστάνῃ Zb : ὀρθὰ τούτων βλαστάνειν cett. || 4 κἂν Hercher : καὶ codd.

certains pères qui, sans avoir examiné les futurs maîtres, par ignorance parfois ou par inexpérience, remettent leurs enfants entre les mains de gens douteux et louches. Encore le ridicule n'est-il pas total si c'est l'inexpérience qui les fait agir ; mais voici le comble de l'absurdité : ce sont les cas où, connaissant, pour s'en être aperçus ou en avoir entendu parler, l'incompétence doublée d'immoralité de certains précepteurs, ils ne leur en confient pas moins leurs enfants, tantôt parce qu'ils succombent aux flatteries de candidats qui cherchent à leur plaire, parfois pour complaire à des amis qui les pressent[1]. Ils se conduisent comme un malade qui, délaissant celui dont le savoir aurait pu le sauver, lui préférerait, pour complaire à un ami, quelqu'un qui le fera périr par inexpérience ; ou encore comme un homme qui, en fait de pilote, écarterait le meilleur pour retenir le plus mauvais en cédant aux instances d'un ami.

O Zeus et vous grands dieux ! quelqu'un qui porte le nom de père attache-t-il plus de prix à satisfaire des requêtes qu'à l'éducation de son fils? Et après cela, n'étaient-elles pas bien naturelles, ces exhortations de Socrate, ce sage d'autrefois, répétant qu'il convenait de monter, si c'était possible, au plus haut de la ville pour crier : « O hommes ! Où vous laisserez-vous entraîner, vous qui mettez tout votre soin à gagner de l'argent et qui vous préoccupez peu de vos fils à qui vous le laisserez? »[2]. A quoi j'ajouterais pour ma part que de tels pères agissent comme quelqu'un qui se préoc-

1. Cf. *De vitioso pudore*, 8 (532 A).

2. Platon, *Clitophon*, 407 a. Il n'est pas question, dans Platon, de la partie la plus élevée de la ville, mais d'un dieu juché sur une machine de théâtre. Ce dialogue est souvent cité par Plutarque : *An virtus doceri*, 439 C ; *De vitioso pudore*, 534 E ; *De Stoic. repugn.*, 1039 D, où il s'agit bien entendu de l'apprentissage de la vertu.

ταπτύσειε τῶν πατέρων ἐνίων, οἵτινες πρὶν δοκιμάσαι
τοὺς μέλλοντας διδάσκειν, δι' ἄγνοιαν ἔσθ' ὅτε καὶ δι'
ἀπειρίαν, ἀνθρώποις ἀδοκίμοις καὶ παρασήμοις ἐγχει-
ρίζουσι τοὺς παῖδας. Καὶ οὔπω τοῦτ' ἔστι καταγέλαστον
εἰ δι' ἀπειρίαν αὐτὸ πράττουσιν, ἐκεῖνο δ' ἐσχάτως
ἄτοπον. Τὸ ποῖον ; 'Ενίοτε γὰρ εἰδότες, αἰσθόμενοι ἢ ἄλ-
λων αὐτοῖς τοῦτο λεγόντων, τὴν ἐνίων τῶν παιδευτῶν
ἀπειρίαν ἅμα καὶ μοχθηρίαν, ὅμως τούτοις ἐπιτρέ- D
πουσι τοὺς παῖδας, οἱ μὲν ταῖς τῶν ἀρεσκευομένων
ἡττώμενοι κολακείαις, εἰσὶ δ' οἳ δεομένοις χαριζό-
μενοι φίλοις, παρόμοιον ποιοῦντες ὥσπερ ἂν εἴ τις
τῷ σώματι κάμνων τὸν σὺν ἐπιστήμῃ δυνηθέντα σῶσαι
παραλιπών, φίλῳ χαριζόμενος τὸν δι' ἀπειρίαν ἀπο-
λέσοντα [ἂν] αὐτὸν προέλοιτο, ἢ ναύκληρον τὸν
ἄριστον ἀφεὶς τὸν χείριστον δοκιμάσειε φίλου δεη-
θέντος.

Ζεῦ καὶ θεοὶ πάντες, πατήρ τις καλούμενος πλείω
λόγον τῆς τῶν δεομένων ποιεῖται χάριτος ἢ τῆς τῶν
τέκνων παιδεύσεως; Εἶτ' οὐκ εἰκότα πολλάκις Σωκρά-
της ἐκεῖνος ὁ παλαιὸς ἔλεγεν ὅτι εἴπερ ἄρα δυνατὸν E
ἦν ἀναβάντα ἐπὶ τὸ μετεωρότατον τῆς πόλεως ἀνακρα-
γεῖν πρέποι 'ὦ ἄνθρωποι, ποῦ φέρεσθε, οἵτινες χρημά-
των μὲν κτήσεως πέρι πᾶσαν ποιεῖσθε σπουδήν, τῶν δ'
υἱέων, οἷς ταῦτα καταλείψετε, μικρὰ φροντίζετε;'
Τούτοις δ' ἂν ἔγωγε προσθείην ὅτι οἱ τοιοῦτοι πα-
τέρες παραπλήσιον ποιοῦσιν, οἷον εἴ τις τοῦ μὲν ὑπο-

4 C 9 εἰ δι' : εἰ καὶ δι' MαAE ‖ 10 Τὸ ποῖον NhMZb : τὸ ὁποῖον cett. ‖ αἰσθόμενοι Bernardakis : αἰσθομένοις codd. ‖ 10-11 ἢ ἄλλων Wilamowitz : δὲ καὶ ἄλλων Bernardakis μᾶλλον codd. ‖ 11 παιδευτῶν Zb : παιδευόντων N²A² παιδευθέντων cett. ‖ D 2 ἀρεσκευομένων JqN : ἀρεσκομ- cett. ‖ 3 καὶ add. q²S ante δεομένοις ‖ 5 ante σῶσαι add. ἂν Zn ‖ 6-7 ἀπολέσοντα : ἀπολέσαντα A ‖ 7 ἂν secl. Wilamowitz ‖ 8 τὸν χείριστον Zb : τοῦτον cett. τοιοῦτον Paton ‖ 12-13 Σωκράτης e Platone *Clit.* 407 a : κράτης codd. ‖ E 2-3 ἀνακραγεῖν πρέποι Babbitt : ἀνακραγεῖν μέρος [μέρος ἀνακρ. qSN] codd. ‖ 3 ποῦ : ποῖ hZb et codd. Platon.

cuperait de sa chaussure et négligerait le pied. Beaucoup de pères en arrivent à un tel degré de passion pour l'argent et en même temps d'aversion pour leurs fils que, pour ne pas acquitter un salaire plus fort, ils choisissent des hommes sans valeur, recherchant pour leurs enfants une ignorance à bon marché. Aussi ne manquait-elle pas d'esprit et même était-elle pleine de finesse, cette raillerie qu'Aristippe adressait à un père dénué de sens et de raison. Comme quelqu'un voulait savoir quel salaire il demandait pour l'éducation de son enfant, il répondit : « Mille drachmes ». « Par Héraklès », fit l'autre, « tu es trop exigeant ! Pour mille drachmes. je puis acheter un esclave. » « Tu en auras donc deux », dit Aristippe, « ton fils et celui que tu achèteras. »[1]. D'une façon générale, n'est-il pas absurde, alors qu'on habitue les enfants à recevoir la nourriture de la main droite[2] en les reprenant s'ils avancent la gauche, de ne se préoccuper en aucune façon de leur faire entendre des enseignements droits et légitimes[3]?

Qu'arrive-t-il donc à ces pères surprenants lorsqu'ils ont mal formé, mal élevé leurs fils? Je vais vous le dire : lorsque, une fois inscrits parmi les adultes, ces jeunes gens ont méprisé la vie saine et réglée pour se plonger dans les plaisirs désordonnés et serviles, voilà que leurs pères regrettent, quand cela ne sert plus à rien, d'avoir trahi l'éducation de leurs enfants et se tourmentent de leurs écarts. En effet parmi ces enfants, les uns s'entourent de flatteurs et de parasites[4], hommes obscurs et exécrés, corrupteurs et fléaux de la jeunesse, d'autres rachètent courtisanes et prostituées fastueuses et coûteuses, d'autres se ruinent en festins, d'autres s'abîment dans les jeux de hasard et la fête, d'autres enfin s'attachent à des vices plus osés, vivant dans l'adultère et les baccha-

1. Diogène Laërce (II, 7) nous rapporte cette anecdote. Il précise qu'Aristippe fut le premier des Socratiques à accepter de l'argent; cf. aussi à cet égard Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 8-9.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 148.

δήματος φροντίζοι, τοῦ δὲ ποδὸς ὀλιγώρως ἔχοι. Πολλοὶ δ' εἰς τοσοῦτο τῶν πατέρων προβαίνουσι φιλαργυρίας ἅμα καὶ μισοτεκνίας, ὥσθ' ἵνα μὴ πλείονα μισθὸν τελέσειαν, ἀνθρώπους τοὺς μηδενὸς τιμίους αἱροῦνται, τοῖς τέκνοις εὔωνον ἀμαθίαν διώκοντες. Ἧι καὶ Ἀρισ- F
τιππος οὐκ ἀκόμψως ἀλλὰ καὶ πάνυ ἀστείως ἐπέσκωψε τῷ λόγῳ πατέρα νοῦ καὶ φρενῶν κενόν. Ἐρωτήσαντος γάρ τινος αὐτὸν πόσον αἰτοίη μισθὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ τέκνου παιδεύσεως, 'χιλίας' ἔφησε 'δραχμάς'. Τοῦ δ' ''Ἡράκλεις' εἰπόντος, 'ὡς ὑπέρπολυ τὸ αἴτημα· δύναμαι γὰρ ἀνδράποδον χιλίων πρίασθαι', 'τοιγαροῦν' εἶπε 'δύο | ἕξεις ἀνδράποδα, καὶ τὸν υἱὸν καὶ ὃν ἂν πρίῃ'. Τὸ δ' ὅλον πῶς οὐκ ἄτοπον τῇ μὲν δεξιᾷ συνεθίζειν τὰ παιδία δέχεσθαι τὰς τροφάς, κἂν προτείνῃ τὴν ἀριστεράν, ἐπιτιμᾶν, μηδεμίαν δὲ ποιεῖσθαι πρόνοιαν τοῦ λόγων ἐπιδεξίων καὶ νομίμων ἀκούειν;

Τί οὖν συμβαίνει τοῖς θαυμαστοῖς πατράσιν, ἐπειδὰν κακῶς μὲν θρέψωσι κακῶς δὲ παιδεύσωσι τοὺς υἱεῖς; Ἐγὼ φράσω. Ὅταν γὰρ εἰς ἄνδρας ἐγγραφέντες τοῦ μὲν ὑγιαίνοντος καὶ τεταγμένου βίου καταμελήσωσιν, ἐπὶ δὲ τὰς ἀτάκτους καὶ ἀνδραποδώδεις ἡδονὰς ἑαυτοὺς κρημνίσωσι, τότε δὴ μεταμελοῦνται τὴν τῶν B
τέκνων προδεδωκότες παιδείαν, ὅτ' οὐδὲν ὄφελος, τοῖς ἐκείνων ἀδικήμασιν ἀδημονοῦντες. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν κόλακας καὶ παρασίτους ἀναλαμβάνουσιν, ἀνθρώπους ἀσήμους καὶ καταράτους καὶ τῆς νεότητος ἀνατροπέας καὶ λυμεῶνας, οἱ δέ τινες ἑταίρας καὶ χαμαιτύπας λυτροῦνται σοβαρὰς καὶ πολυτελεῖς, οἱ δὲ κατοψοφαγοῦσιν, οἱ δ' εἰς κύβους καὶ κώμους ἐξοκέλλουσιν, ἤδη δέ τινες καὶ τῶν νεανικωτέρων ἅπτον-

4 F 1 ante εὔωνον add. παιδευτὰς Zb ‖ 6 τὸ αἴτημα SZb : αἴτημα cett. ‖ 5 A 3 τὰ παιδία om. MαAE ‖ 4 προτείνῃ Hertl. : προτείνειε codd. ‖ 7 κακῶς μὲν : μὲν κακῶς MαAE ‖ B 1-2 τὴν τῶν τέκνων προδεδωκότες παιδείαν Zb : τὴν τῶν τέκνων παιδείαν cett.

nales et prêts à payer de leur vie un seul plaisir. S'ils avaient fréquenté un philosophe, peut-être ne se seraient-ils pas montrés dociles à de telles activités et auraient-ils du moins appris la règle de Diogène, qui formule cette recommandation, crue dans la forme mais vraie dans le fond : « Va chez les filles, enfant, pour y apprendre qu'entre ce qui est bon marché et ce qui est coûteux il n'y a pas de différence »[1].

Le seul bien réel est l'éducation.

8. Pour résumer, j'affirme (et j'aurai tout l'air, ce faisant, d'énoncer un oracle plutôt qu'un conseil[2]), j'affirme donc que, en ces matières, il n'y a du début à la fin[3] qu'un seul point capital, c'est une formation sérieuse et une éducation réglée, et c'est là ce qui pousse et qui aide, je l'affirme, à trouver la vertu et le bonheur. Les autres biens, eux, sont humains, insignifiants, indignes d'être recherchés[4]. La naissance est certes un bien, mais c'est un bien appartenant aux aïeux. Les richesses sont précieuses, mais elles sont aux mains de la chance qui souvent les enlève à leur détenteur pour aller les porter à ceux qui ne l'espéraient pas, et une grosse fortune constitue une cible pour ceux qui visent à la bourse, domestiques malhonnêtes et sycophantes ; et le plus grave, c'est qu'elles sont aussi le partage des plus vils. La gloire, certes, est respectable, mais inconstante. La beauté est très enviable mais de peu de durée. La santé est chose précieuse mais instable. La force est désirable, mais à la merci de la maladie et de la vieillesse. Et, d'une manière générale, si quelqu'un s'enorgueillit de sa force physique, qu'il sache que son jugement est erroné, car qu'est-ce que la force de l'homme

1. Pour les paroles méprisantes de Diogène à propos de ce qui touche à l'amour, voir *De Stoicorum repugn.*, 21 (1044 B), Athénée, IV, 48 (p. 158 F) et *Anthologie palatine*, V, 302. La verdeur des propos nous frappe peut-être plus que les lecteurs de l'époque ; on ne peut rien conclure de ce passage quant à l'authenticité.

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

ται κακῶν, μοιχεύοντες καὶ κιττοφοροῦντες καὶ μίαν ἡδονὴν θανάτου τιμώμενοι. Φιλοσόφῳ δ' ὁμιλήσαντες οὐ τοιούτοις ἴσως πράγμασιν ἑαυτοὺς ἂν καταπει-
θεῖς παρέσχοντο, καὶ τό γε παράγγελμα τοῦ Διογέ- C
νους ἔμαθον ἄν, ὃς φορτικῶς μὲν τοῖς ῥήμασιν ἀληθῶς δὲ τοῖς πράγμασι παραινεῖ καί φησιν 'Εἴσελθε εἰς πορνεῖον, παῖ, ἵνα μάθῃς ὅτι τῶν ἀναξίων τὰ τίμια οὐδὲν διαφέρει'.

8. Συνελὼν τοίνυν ἐγώ φημι (καὶ χρησμολογεῖν μᾶλλον ἢ παραινεῖν δόξαιμ' ἂν εἰκότως) ὅτι ἓν πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταῖον ἐν τούτοις κεφάλαιον ἀγωγὴ σπουδαία καὶ παιδεία νόμιμός ἐστι, καὶ ταῦτα φορὰ καὶ συνεργὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν φημί. Καὶ τὰ μὲν ἄλλα τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπινα καὶ μικρὰ καὶ οὐκ ἀξιοσπούδαστα καθέστηκεν. Εὐ-
γένεια [δὲ] καλὸν μέν, ἀλλὰ προγόνων ἀγαθόν. Πλοῦ- D
τος δὲ τίμιον μέν, ἀλλὰ τύχης κτῆμα, ἐπειδὴ τῶν μὲν ἐχόντων πολλάκις ἀφείλετο, τοῖς δ' οὐκ ἐλπίσασι φέρουσα προσήνεγκε, καὶ ὁ πολὺς πλοῦτος σκοπὸς ἔκκειται τοῖς βουλομένοις βαλλάντια τοξεύειν, κακούργοις οἰκέταις καὶ συκοφάνταις, καὶ τὸ μέγιστον, ὅτι καὶ τοῖς πονηροτάτοις μέτεστι. Δόξα γε μὴν σεμνὸν ⟨μέν⟩, ἀλλ' ἀβέβαιον. Κάλλος δὲ περιμάχητον μέν, ἀλλ' ὀλιγοχρόνιον. Ὑγίεια δὲ τίμιον μέν, ἀλλ' εὐμετάστατον. Ἰσχὺς δὲ ζηλωτὸν μέν, ἀλλὰ νόσῳ εὐάλωτον καὶ γήρᾳ. Τὸ δ' ὅλον εἴ τις ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος
ῥώμῃ φρονεῖ, μαθέτω γνώμης διαμαρτάνων. Πόστον E
γάρ ἐστιν ἰσχὺς ἀνθρωπίνη τῆς τῶν ἄλλων ζῴων δυ-

5 B 10 κιττοφοροῦντες codd. : κοιτοφθοροῦντες coni. Heumann οἰκοφθοροῦντες Wyttenbach || 11 Φιλοσόφῳ : φιλοσοφίᾳ Zb || 12 οὐ τοιούτοις ἴσως πράγμασιν Zb : οὗτοι οὐ τοῖς ἴσοις πράγμασιν cett. τούτου ἴσως τοῖς προστάγμασιν Paton || C 4 παῖ Cobet : που codd. || ἀναξίων codd. : ἀξίων Cobet || D 1 δὲ del. Bernard. δ. || 2 τίμιον : τίμιος ΜαΑΕ || 8 μέν add. Hercher.

à côté de ce que peuvent les autres animaux? Je veux dire par exemple les éléphants, les taureaux ou les lions. L'éducation au contraire est, de tous les biens qui sont en nous, le seul immortel et divin [1]. Les éléments entre tous essentiels dans la nature humaine sont au nombre de deux : l'esprit et le raisonnement [2]; et l'esprit commande au raisonnement et le raisonnement est subordonné à l'esprit : il ne peut être ravi par la fortune, arraché par la calomnie, entamé par la maladie, ruiné par la vieillesse. Seul, en effet, l'esprit rajeunit en prenant de l'âge, et le temps, qui enlève tout le reste, ajoute à la vieillesse le savoir. La guerre, qui pourtant comme un torrent arrache tout et emporte tout, est incapable de ravir la seule éducation. Et le philosophe Stilpon de Mégare me semble avoir fait une réponse digne de mémoire quand Démétrios, après avoir réduit cette ville en servitude et l'avoir rasée, lui demandait s'il n'avait rien perdu : « Non certes », fit-il, « la guerre n'emporte pas la vertu dans son butin » [3]. C'est le même accent et le même son que rend la réponse de Socrate. Interrogé par Gorgias, me semble-t-il, sur l'opinion qu'il avait du Grand Roi et s'il le tenait pour heureux : « Je ne sais », répliqua-t-il, « ce que valent sa vertu et son éducation », voulant dire que c'était en cela que résidait le bonheur, non dans les biens que donne le hasard [4].

L'apprentissage du discours. Ni emphase ni improvisation.

9. De la même façon que je recommande de ne rien considérer comme plus utile que l'éducation des enfants, de même j'ajoute qu'il faut s'attacher à celle qui est pure et saine et écarter ses fils aussi loin que possible

1. Ce type de développement sur le seul bien qui soit nécessaire et inaliénable est un lieu commun de la démonstration philosophique. Mais il peut s'appliquer à des objets fort divers : vertu, philosophie, éloquence, savoir, tranquillité de l'âme, etc..., et même, contrairement à ce qui est dit ici, à la naissance (Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 44 sqq.).

2-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

νάμεως; Λέγω δ' οἷον ἐλεφάντων καὶ ταύρων καὶ λεόντων.
Παιδεία δὲ τῶν ἐν ἡμῖν μόνον ἐστὶν ἀθάνατον καὶ θεῖον.
Καὶ δύο τὰ πάντων ἐστὶ κυριώτατα ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει,
νοῦς καὶ λόγος. Καὶ ὁ μὲν νοῦς ἀρχικός ἐστι τοῦ λόγου,
ὁ δὲ λόγος ὑπηρετικὸς τοῦ νοῦ, τύχῃ μὲν ἀνάλωτος,
συκοφαντίᾳ δ' ἀναφαίρετος, νόσῳ δ' ἀδιάφθορος,
γήρᾳ δ' ἀλύμαντος. Μόνος γὰρ ὁ νοῦς παλαιούμενος
ἀνηβᾷ, καὶ ὁ χρόνος τὰ ἄλλα πάντα ἀφαιρῶν τῷ
γήρᾳ προστίθησι τὴν ἐπιστήμην. Ὅ γε μὴν πόλεμος
χειμάρρου δίκην πάντα σύρων καὶ πάντα φέρων μό- F
νην οὐ δύναται παιδείαν παρελέσθαι. Καί μοι δοκεῖ
Στίλπων ὁ Μεγαρεὺς φιλόσοφος ἀξιομνημόνευτον
ποιῆσαι ἀπόκρισιν, ὅτε Δημήτριος ἐξανδραποδισά-
μενος τὴν πόλιν εἰς ἔδαφος κατέβαλεν καὶ τὸν Στίλ-
πωνα ἤρετο μή τι ἀπολωλεκὼς εἴη. Καὶ ὅς 'οὐ δῆτα'
εἶπε, 'πόλεμος γὰρ οὐ λαφυραγωγεῖ ἀρετήν'. | Σύμ- 6
φωνος δὲ καὶ συνῳδὸς ἡ Σωκράτους ἀπόκρισις ταύτῃ
φαίνεται. Καὶ γὰρ οὗτος ἐρωτήσαντος αὐτόν, μοι δοκεῖ,
Γοργίου ἣν ἔχει περὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ὑπόλη-
ψιν καὶ εἰ νομίζοι τοῦτον εὐδαίμονα εἶναι, 'οὐκ οἶδα'
ἔφησε 'πῶς ἀρετῆς καὶ παιδείας ἔχει', ὡς τῆς εὐδαι-
μονίας ἐν τούτοις, οὐκ ἐν τοῖς τυχηροῖς ἀγαθοῖς κει-
μένης.

9. Ὥσπερ δὲ παραινῶ τῆς παιδείας τῶν τέκνων μηδὲν ποιεῖσθαι προὐργιαίτερον, οὕτως αὖ πάλιν φημὶ δεῖν τῆς ἀδιαφθόρου καὶ ὑγιαινούσης ἔχεσθαι, τῶν δὲ πανηγυρικῶν λήρων ὡς πορρωτάτω τοὺς υἱεῖς ἀπάγειν. Τὸ γὰρ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν τοῖς σοφοῖς

5 F 1 πάντα φέρων : παραφέρων Zb || 3 Μεγαρεὺς φιλόσοφος Zb : Μεγαρεὺς καὶ φιλ- cett. || 5 καὶ τὸν Zb : ὁ δὲ τὸν cett. || 6 A 2 ante ἡ Σωκρ. add. καὶ Zb || 4 ἣν ἔχει Zb : εἰ ἔχοι cett. || 5 καὶ εἰ Zb : ἢ καὶ cett. || 6-8 ὡς τῆς εὐδαιμονίας — κειμένης M²aAEZb : ὡς πρώτης εὐδ. — κειμένης M¹ πρώτην εὐδαιμονίαν — κειμένην cett. || 11 καὶ ὑγιαινούσης Zb : καὶ τῆς ὑγιαινούσης cett.

des bavardages pompeux, car plaire à la foule, c'est déplaire aux sages. Euripide aussi apporte son témoignage à mes propos :

> Pour moi, je m'entends mal à discourir devant la foule,
> Devant ceux de mon âge et en petit nombre, je suis plus habile.
> Ce sont ceux que les Sages trouvent médiocres
> Qui sont plus éloquents en présence de la foule[1].

Je vois pour ma part que ceux qui s'appliquent à parler pour agréer et complaire à des foules disparates deviennent le plus souvent, dans leur vie aussi, des dépravés asservis aux plaisirs. Et, par Zeus, c'est naturel, car si pour procurer du plaisir à d'autres ils négligent le bien, encore moins sauraient-ils faire passer la rectitude et la santé morales avant leur jouissance et leur sensualité personnelles et substituer la poursuite de la vertu à celle du plaisir. Outre cela, qu'enseigner aux enfants...[2]? Car il est beau de ne rien dire ni faire au hasard et, comme dit le proverbe, le beau est difficile[3]. Les discours improvisés sont pleins de laisser-aller et d'insouciance, ils sont le fait de gens qui ne savent ni par où commencer ni par où finir. En dehors même de leurs autres défauts, ceux qui parlent sans préparation versent dans une intempérance de langage et une verbosité redoutables. C'est la réflexion qui empêche la parole de sortir de la mesure convenable. Périclès, à ce que nous dit la tradition[4], à plusieurs reprises se refusa aux sollicitations du peuple, arguant de son impréparation. Et de la même façon Démosthène, qui s'était mis à imiter la conduite politique de Périclès, résistait aux appels des Athéniens qui sollicitaient ses conseils,

1. Euripide, *Hippolyte*, 986 sq.
2. La lacune présentée par certains manuscrits ouvre diverses possibilités, toutes également hasardeuses.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

ἐστιν ἀπαρέσκειν. Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Εὐρι- B
πίδης λέγων·

Ἐγὼ δ' ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον,
εἰς ἥλικας δὲ κὠλίγους σοφώτερος,
οἱ δὲ ἐν σοφοῖς
φαῦλοι παρ' ὄχλῳ μουσικώτεροι λέγειν.

Ὁρῶ δ' ἔγωγε τοὺς τοῖς συρφετώδεσιν ὄχλοις ἀρεστῶς
καὶ κεχαρισμένως ἐπιτηδεύοντας λέγειν καὶ τὸν βίον
ὡς τὰ πολλὰ ἀσώτους καὶ φιληδόνους ἀποβαίνοντας.
Καὶ νὴ Δί' εἰκότως. Εἰ γὰρ ἄλλοις ἡδονὰς παρασκευά-
ζοντες ἀμελοῦσι τοῦ καλοῦ, σχολῇ γ' ἂν τῆς ἰδίας
ἡδυπαθείας καὶ τρυφῆς ὑπεράνω τὸ ὀρθὸν καὶ ὑγιὲς
ποιήσαιντο, [ἢ] τὸ σῶφρον ἀντὶ τοῦ τερπνοῦ διώκον- C
τες. Πρὸς δὲ τούτοις τί ἂν τοὺς παῖδας... καλὸν γάρ
τοι μηδὲν εἰκῇ μήτε λέγειν μήτε πράττειν, καὶ κατὰ τὴν
παροιμίαν 'χαλεπὰ τὰ καλά'. Οἱ δ' αὐτοσχέδιοι τῶν
λόγων πολλῆς εὐχερείας καὶ ῥᾳδιουργίας εἰσὶ πλήρεις,
οὔθ' ὅθεν ἀρκτέον οὔθ' ὅποι παυστέον ἐστὶν εἰδότων.
Χωρὶς δὲ τῶν ἄλλων πλημμελημάτων οἳ ἂν ἐκ τοῦ
παραχρῆμα λέγωσιν, εἰς ἀμετρίαν δεινὴν ἐκπίπτουσι καὶ
πολυλογίαν. Σκέψις δ' οὐκ ἐᾷ τῆς ἱκνουμένης συμμε-
τρίας τὸν λόγον ἐκβαίνειν. Ὁ Περικλῆς, ὡς ἡμῖν D
ἀκούειν παραδέδοται, καλούμενος ὑπὸ τοῦ δήμου πολ-
λάκις οὐχ ὑπήκουσε, λέγων ἀσύντακτος εἶναι. Ὡσαύ-
τως δὲ καὶ Δημοσθένης ζηλωτὴς τῆς τούτου πολιτείας
γενόμενος καλούντων αὐτὸν τῶν Ἀθηναίων σύμβου-

6 B 5 οἱ δὲ codd. : οἱ γὰρ codd. Eurip. || 8 λέγειν Zb : om. cett. || 10 Εἰ γὰρ ἄλλοις ἡδονὰς παρασκευάζοντες ἀμελοῦσι : οἱ γὰρ ἵν' ἄλλοις ἡδονὰς παρασκευάζωσι ἀμελοῦντες (-οῦσι h) hZb || C 1 ἢ del. Wilamowitz || 1-2 διώκοντες : διώξαιεν qN^2Ab || 2 post τούτοις lac. 5 litt. praeb. M || post παῖδας lac. 22 litt. praeb. MαA : χρηστὸν ἕτερον διδάξαιμεν, καὶ τίσιν ἀγαθοῖς ἐπιφύεσθαι παραινέσαιμεν suppl. q ab recc. || ab καλὸν incipit W || 8 ἐκπίπτουσι : ἐμπ- SM^1αAEZb || 8-9 ἐκ. καὶ πολ. : καὶ πολ. ἐκπ. Wqh || D 1 ἐκβαίνειν Zb : ἐκπίπτειν q$S^2N^2h^2M^2$αAE om. cett.

en disant : « Je ne suis pas préparé »[1]. Sans doute est-ce peut-être là une tradition sans autorité et purement imaginaire, mais dans le *Contre Midias* il évoque expressément l'utilité de la réflexion et en tout cas il y déclare : « Pour ma part j'ai réfléchi, Athéniens, je le déclare et même je ne saurais nier que je m'y suis appliqué de toutes mes forces. Car je serais un misérable si, avec les épreuves que j'ai endurées et que j'endure, je négligeais d'étudier ce que je devais vous en dire »[2]. Je ne prétendrais pas que l'on dût absolument proscrire l'improvisation oratoire et ne même pas la pratiquer dans les cas où elle convient ; mais il faut en user comme on fait d'un médicament[3]. Jusqu'à l'âge d'homme, j'estime qu'on n'a pas à dire quoi que ce soit de primesaut ; en revanche, quand on a affermi son talent, alors il conviendrait d'user librement de la parole si l'occasion y invite. En effet, comme ceux qui, longtemps enchaînés, même une fois délivrés de ces liens, ne peuvent marcher en raison de cette longue accoutumance aux chaînes et trébuchent, de la même manière ceux qui ont longtemps mis des entraves à leur parole, même si un jour il leur fallait improviser un discours, n'en conservent pas moins cette même marque dans leur manière de s'exprimer. Au contraire, la latitude de s'exprimer dès l'enfance au hasard des occasions constitue une des causes du pire bavardage. Comme un méchant peintre montrait à Appelle un tableau en ajoutant : « Je l'ai fait à l'instant », « Sans même que tu me le dises », répliqua l'autre, « je sais bien qu'il a été vite fait ; ce qui m'étonne, c'est que tu n'en aies pas fait davantage de cette sorte ».

1. De Périclès on dit surtout qu'il était ménager de ses interventions en public (*Vie de Périclès*, 7, 7 ; *Praec. gerendae*, 803 F et 812 C D). Démosthène, lui, était réputé pour ses exercices de préparation (*Vie de Démosthène*, 8).

2. Démosthène, *Contre Midias*, 191.

3. Voir *Notes complémentaires*, p. 149.

λον ἀντέβαινεν ‘Οὐ συντέταγμαι’ λέγων. Καὶ ταῦτα μὲν ἴσως ἀδέσποτός ἐστι καὶ πεπλασμένη παράδοσις· ἐν δὲ τῷ κατὰ Μειδίου τὴν τῆς σκέψεως ὠφέλειαν ἐναργῶς παρίστησι. Φησὶ γοῦν ‘ἐγὼ δ’ ἐσκέφθαι μὲν ὦ ⟨ἄνδρες⟩ Ἀθηναῖοι φημὶ κοὐκ ἂν ἀρνηθείην καὶ μεμελετηκέναι γ’ ὡς ἐνῆν μάλιστ’ ἐμοί· καὶ γὰρ
ἂν ἄθλιος ἦν, εἰ τοιαῦτα παθὼν καὶ πάσχων ἠμέλουν E
ὧν περὶ τούτων ἐρεῖν ἔμελλον ⟨πρὸς ὑμᾶς’⟩. Τὸ δὲ δεῖν παντάπασιν ἀποδοκιμάζειν τῶν λόγων τὴν ἑτοιμότητα καὶ ταύτην οὐδ’ ἐπ’ ἀξίοις ἀσκεῖν οὐ φαίην ἂν ἔγωγε, ἀλλ’ ὡς ἐν φαρμάκου μοίρᾳ τοῦτο ποιητέον ἐστί. Μέχρι δὴ τῆς τῶν ἀνδρῶν ἡλικίας οὐδὲν ἐκ τοῦ παρατυχόντος ἀξιῶ λέγειν, ἀλλ’ ὅταν τις ῥιζώσῃ τὴν δύναμιν, τότε τοῦτον τῶν καιρῶν καλούντων ἐλευθεριάζειν τοῖς λόγοις προσῆκεν. Ὥσπερ γὰρ οἱ πολὺν χρόνον δεθέντες κἂν ⟨εἰ⟩ λυθεῖεν ὕστερον, ὑπὸ τῆς πολυχρονίου τῶν δεσμῶν συνηθείας οὐ δυνάμενοι βαδίζειν ὑποσκελίζονται, τὸν αὐτὸν πρόπον οἱ πολλῷ χρόνῳ τὸν λόγον σφίγξαντες, κἂν εἴ ποτε ἐκ τοῦ παρα-
χρῆμα δεήσειεν εἰπεῖν, οὐδὲν ἧττον τὸν αὐτὸν τῆς F
ἑρμηνείας χαρακτῆρα φυλάττουσι. Τὸ δ’ ἔτι παῖδας ὄντας ἐᾶν ἐπὶ καιροῦ λέγειν ματαιολογίας τῆς ἐσχάτης αἴτιον καθίσταται. Ζωγράφος, φασίν, ἄθλιος Ἀπελλῇ δείξας εἰκόνα ‘ταύτην’ ἔφη ‘νῦν γέγραφα’, ὁ δὲ ‘καὶ
ἢν μὴ λέγῃς’ | εἶπεν ‘οἶδα ὅτι ταχὺ γέγραπται· θαυ- 7
μάζω δὲ πῶς οὐχὶ τοιαύτας πλείους γέγραφας’.

6 D 10 ἄνδρες add. Hercher ex Demosthene 21, 191 || 11 καὶ μεμελετηκέναι Demosth. codd. καταμεμελετηκέναι codd. || E 2 ἔμελλον : ἤμελλον NM¹αAE || πρὸς ὑμᾶς codd. Demosth. : lacunam 14 litt. post ἔμελλον praeb. codd. praeter SN || 2-3 τὸ δὲ δεῖν S recc. : τὸ οὐδὲ δεῖν qSNh τὸ οὐδὲ δεῖ MαAE τό δὴ W τὸ δὲ δὴ Zb || 4 καὶ : ἢ πάλιν αὖ Zb || οὐδ’ Paton : οὐκ codd. || 5 ἔγωγε Zb : ἐγὼ cett. || 6 Μέχρι δὴ : μέχρι δὲ Zb || οὐδὲν : οὐδὲ MαAE || 8 τοῦτον τῶν Herwerden : τοῦ τῶν N¹ τῶν Zb τοῦτον cett. || 9 προσῆκεν : προσῆκον A¹C¹ προσήκει Babbitt || 10 εἰ add. Hercher || F 1 τῆς WqZb : om. cett. || 4 φασὶν : τις Zb.

Ainsi donc (pour en revenir à ce qui est mon sujet depuis le début de ce propos)[1], de même que du style théâtral et faussement tragique, de même je te conseille de te méfier et t'écarter tout autant de la médiocrité et de la platitude du ton, car, si l'emphase ne touche pas la masse, le dépouillement est par trop dépourvu d'effet. A l'instar du corps qui doit être non seulement sain mais robuste, il faut que la parole aussi soit non seulement exempte de maladies, mais encore vigoureuse, car savoir se garantir n'attire que l'éloge, prendre des risques suscite en plus l'admiration. Et je me trouve avoir le même sentiment qu'en ce qui concerne les dispositions de l'âme. Il ne lui conviendrait d'être ni téméraire, ni non plus timorée et tremblante, ce qui tourne dans le premier cas à l'impudence, dans le second à la servilité. Tout l'art et le ton juste, c'est de se frayer en toutes choses une voie médiane[2]. Pendant que j'en suis encore à évoquer l'éducation, je veux donner mon sentiment sur elle et dire que tout d'abord un mode d'expression uniforme[3] est, à mes yeux, un indice non négligeable d'inculture, et qu'en second lieu je le crois, même pour la pratique, vite fastidieux et d'effet peu durable. Car en toute chose ne connaître qu'un seul air dégoûte et rebute ; la diversité au contraire a du charme, comme dans tous les autres domaines aussi, par exemple pour les auditeurs ou les spectateurs.

La Philosophie.

10. L'enfant de naissance libre ne doit être laissé dans l'ignorance d'aucune des autres connaissances que l'on dit constitutives de l'éducation[4], qu'elles s'acquièrent en écoutant ou en regardant ; mais celles-là, on doit les apprendre au passage, comme pour y goûter (car on ne peut être accompli en tout), tandis que l'on doit révérer la philosophie. Je puis par une image présenter ma

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 149-150.

Ὥσπερ τοίνυν (ἐπανάγω γὰρ ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς τοῦ
λόγου πρόθεσιν) τὴν θεατρικὴν καὶ παρατράγῳδον,
οὕτως αὖ πάλιν καὶ τὴν σμικρολογίαν τῆς λέξεως καὶ
ταπείνωσιν παραινῶ διευλαβεῖσθαι καὶ φεύγειν· ἡ μὲν
γὰρ ὑπέρογκος ἀπολίτευτός ἐστιν, ἡ δ' ἰσχνὴ λίαν
ἀνέκπληκτος. Καθάπερ δὲ τὸ σῶμα οὐ μόνον ὑγιεινὸν
ἀλλὰ καὶ εὐεκτικὸν εἶναι χρή, καὶ τὸν λόγον ὡσαύτως
οὐκ ἄνοσον μόνον ἀλλὰ καὶ εὔρωστον εἶναι δεῖ. Τὸ
μὲν γὰρ ἀσφαλὲς ἐπαινεῖται μόνον, τὸ δ' ἐπικίνδυνον
καὶ θαυμάζεται. ⟨Τὴν αὐ⟩τὴν δὲ τυγχάνω γνώμην ἔχων
καὶ περὶ τῆς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεως. Οὔτε γὰρ θρασὺν B
οὔτ' ἄτολμον καὶ καταπλῆγα προσῆκεν εἶναι· τὸ μὲν
γὰρ εἰς ἀναισχυντίαν, τὸ δ' εἰς ἀνδραποδωδίαν πε-
ριίσταται· ἔντεχνον δὲ τὸ τὴν μέσην ἐν ἅπασι τέμνειν
ἐμμελές τε. Βούλομαι δ', ἕως ἔτι μέμνημαι τῆς παι-
δείας, ὡς ἔχω δόξης περὶ αὐτῆς εἰπεῖν ὅτι τὸν μονό-
κωλον λόγον πρῶτον μὲν ἀμουσίας οὐ μικρὸν ποιοῦμαι
τεκμήριον· ἔπειτα δὲ καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν ἀψίκορον
καὶ πάντη ἀνεπίμονον εἶναι νομίζω. Μονῳδία γὰρ ἐν
ἅπασίν ἐστι πλήσμιον καὶ πρόσαντες, ἡ δὲ ποικιλία
τερπνόν, καθάπερ κἂν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οἷον ἀκούσ-
μασιν ἢ θεάμασιν.

10. Δεῖ τοίνυν τὸν παῖδα τὸν ἐλεύθερον μηδενὸς C
μηδὲ τῶν ἄλλων τῶν καλουμένων ἐγκυκλίων παιδευ-
μάτων μήτ' ἀνήκοον μήτ' ἀθέατον ἐᾶν εἶναι, ἀλλὰ ταῦτα
μὲν ἐκ παραδρομῆς μαθεῖν ὡσπερεὶ γεύματος ἕνεκεν
(ἐν ἅπασι γὰρ τὸ τέλειον ἀδύνατον), τὴν δὲ φιλοσοφίαν
πρεσβεύειν. Ἔχω δὲ δι' εἰκόνος παραστῆσαι τὴν ἐμαυτοῦ
γνώμην· ὥσπερ γὰρ περιπλεῦσαι μὲν πολλὰς πόλεις

7 A 3 ἐπὶ τὴν : πρὸς τὴν ΜαΑΕ || 4 πρόθεσιν : ὑπόθεσιν Zb || 12 ⟨Τὴν αὐ⟩ τὴν suppl. Hercher : lacuna 5 litt. ante τὴν in M τὴν cett. || B 9 πάντη : πάντα N πάντως h παντελῶς WqS || a Μονῳδία incipit C || C 4 παραδρομῆς hA : περιδρ. cett. || 5 τὸ NMZb : om. cett.

propre pensée : il est beau d'avoir abordé dans bien des villes, mais il est avantageux de se fixer dans la meilleure. Le philosophe Bion, lui aussi, disait finement que, comme les prétendants incapables d'obtenir les faveurs de Pénélope s'unissaient à ses servantes, de même ceux qui ne peuvent parvenir à la philosophie se dessèchent dans les autres sciences qui n'ont pas de valeur[1]. C'est pourquoi il faut faire de la philosophie en quelque sorte le couronnement de l'ensemble de l'éducation. Pour les soins du corps en effet les hommes ont découvert deux sciences : la médecine et la gymnastique, dont l'une apporte la santé et l'autre la vigueur[2]. Mais contre les infirmités et les affections de l'âme, la philosophie est le seul remède. Car c'est grâce à elle et avec elle que l'on peut savoir ce que sont le bien et le mal, le juste et l'injuste, en somme ce qu'il faut choisir ou fuir, comment se conduire avec les dieux, les parents, les anciens, les lois, les magistrats, les amis, les femmes, les enfants, les domestiques ; qu'il faut vénérer les dieux, honorer ses parents, respecter les anciens, se soumettre aux lois, obéir aux magistrats, aimer ses amis, être réservé avec les femmes, affectueux envers ses enfants, ne point maltraiter les esclaves, et, ce qui est capital, éviter l'excès de joie dans le succès comme l'excès de chagrin dans les revers, éviter de s'abandonner dans le plaisir, de se montrer effréné et sauvage dans la colère ; tels sont, à mon jugement, les plus précieux des avantages que l'on retire de la philosophie. Car rester noble dans la prospérité est une attitude virile ; ne pas soulever l'envie est le signe de la maîtrise[3] ; dominer les

1. Diogène Laërce, II, 79, attribue à Aristippe une pensée analogue.
2. Platon, *Gorgias*, 464 b.
3. Ces réflexions ont déconcerté ; d'où, sur la base du développement précédent, des corrections que nous n'avons pas cru nécessaire de retenir.

καλόν, ἐνοικῆσαι δὲ τῇ κρατίστῃ χρήσιμον. Ἀστείως δὲ
καὶ Βίων ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος ὅτι ὥσπερ οἱ μνηστῆρες
τῇ Πηνελόπῃ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖς ταύτης
ἐμίγνυντο θεραπαίναις, οὕτω καὶ οἱ φιλοσοφίας μὴ δυ-
νάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι τοῖς D
οὐδενὸς ἀξίοις ἑαυτοὺς κατασκελετεύουσι. Διὸ δεῖ
τῆς ἄλλης παιδείας ὥσπερ κεφάλαιον ποιεῖν τὴν
φιλοσοφίαν. Περὶ μὲν γὰρ τὴν τοῦ σώματος ἐπιμέ-
λειαν διττὰς εὗρον ἐπιστήμας οἱ ἄνθρωποι, τὴν ἰατρικὴν
καὶ τὴν γυμναστικήν, ὧν ἣ μὲν τὴν ὑγίειαν, ἣ δὲ τὴν
εὐεξίαν ἐντίθησι. Τῶν δὲ τῆς ψυχῆς ἀρρωστημάτων
καὶ παθῶν ἡ φιλοσοφία μόνη φάρμακόν ἐστι. Διὰ
γὰρ ταύτην ἔστι καὶ μετὰ ταύτης γνῶναι τί τὸ καλὸν
τί τὸ αἰσχρόν, τί τὸ δίκαιον τί τὸ ἄδικον, τί τὸ συλλήβ-
δην αἱρετόν, τί φευκτόν· πῶς θεοῖς πῶς γονεῦσι πῶς
πρεσβυτέροις πῶς νόμοις [πῶς ἀλλοτρίοις] πῶς ἄρ-
χουσι πῶς φίλοις πῶς γυναιξὶ πῶς τέκνοις πῶς οἰκέ- E
ταις χρηστέον ἐστί· ὅτι δεῖ θεοὺς μὲν σέβεσθαι, γο-
νέας δὲ τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι, νόμοις πει-
θαρχεῖν, ἄρχουσιν ὑπείκειν, φίλους ἀγαπᾶν, πρὸς
γυναῖκας σωφρονεῖν, τέκνων στερκτικοὺς εἶναι, δού-
λους μὴ περιυβρίζειν· τὸ δὲ μέγιστον, μήτ' ἐν ταῖς
εὐπραγίαις περιχαρεῖς μήτ' ἐν ταῖς συμφοραῖς περι-
λύπους ὑπάρχειν, μήτ' ἐν ταῖς ἡδοναῖς ἐκδότους
εἶναι μήτ' ἐν ταῖς ὀργαῖς ἐκπαθεῖς καὶ θηριώδεις.
Ἅπερ ἐγὼ πάντων τῶν ἐκ φιλοσοφίας περιγινομένων
ἀγαθῶν πρεσβύτατα κρίνω. Τὸ μὲν γὰρ εὐγενῶς εὐτυ- F
χεῖν ἀνδρός, τὸ δ' ἀνεπιφθόνως εὐηνίου ἀνθρώπου,
τὸ δὲ τοῖς λογισμοῖς περιεῖναι τῶν ἡδονῶν σοφοῦ,
τὸ δ' ὀργῆς κατακρατεῖν ἀνδρὸς οὐ τοῦ τυχόντος

7 D 11 τί φευκτόν : ἢ φ. Zb || 12 πῶς ἀλλοτρίοις secl. Hercher || E 8 ἐκδότους : ἐκλύτους Zb || F 1 γὰρ M²αAEZb : om. cett. || 1-2 εὐτυχεῖν codd. : ἀτυχεῖν Meziriac || 2 εὐηνίου C²M² in lacuna αAEZb : deest in cett. εὐθηνεῖν Pohlenz || 3 σοφοῦ h : σοφῶν cett.

plaisirs grâce aux calculs de la raison est d'un sage; triompher de la colère n'est pas le fait du premier venu. Mais les hommes accomplis, à mon sens, ce sont ceux qui peuvent allier la capacité politique à la philosophie et qui, je le suppose, sont aptes à atteindre les deux biens qui sont les plus importants : une existence utile à tous grâce à leur action politique, une existence sans remous ni orages par la pratique de la philosophie. Il faut dire qu'il y a trois genres de vie[1] : celui de l'action, celui de la spéculation et celui de la jouissance. L'homme qui s'abandonne, asservi aux plaisirs, est de nature animale et grossière; l'homme d'action, sans la philosophie, est dans l'inculture et le désordre; quant au contemplatif, s'il ne réussit pas dans l'action, il est inutile. Il faut donc, dans la limite du possible, à la fois traiter des affaires publiques et s'attacher à la philosophie, autant que le permettent les circonstances. Ainsi faisaient en politique Périclès, Archytas de Tarente, Dion de Syracuse et Épaminondas de Thèbes, qui, tous deux, avaient été familiers de Platon.

Sur l'éducation, je ne vois pas pourquoi je dois m'attarder à en parler davantage. Mais, outre ce qui a été dit, il est utile ou plutôt nécessaire de ne pas négliger non plus de se procurer les écrits d'autrefois et même d'en réunir un monceau comme font les cultivateurs[2]. De la même manière, l'usage des livres est un outil de l'éducation, et puiser à la source est une bonne pratique pour recueillir le savoir[3].

Les exercices physiques et militaires.

11. Il n'est pas bon d'ailleurs non plus de mépriser les exercices physiques, mais il faut envoyer les enfants chez le maître de gymnastique pour les exercer convenablement à ces sports, tout à

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 150.

ἐστί. Τελείους δ' ἀνθρώπους ἡγοῦμαι τοὺς δυναμέ-
νους τὴν πολιτικὴν δύναμιν μεῖξαι τῇ φιλοσοφίᾳ, |
οὓς τοῖν μεγίστοιν ἀγαθοῖν ἐπηβόλους ὑπάρχειν 8
ὑπολαμβάνω, τοῦ τε κοινωφελοῦς βίου πολιτευομέ-
νους, τοῦ τ' ἀκύμονος καὶ γαληνοῦ διατρίβοντας περὶ
φιλοσοφίαν. Τριῶν γὰρ ὄντων βίων ὧν ὃ μέν ἐστι
πρακτικὸς ὃ δὲ θεωρητικὸς ὃ δ' ἀπολαυστικός, ὁ μὲν
ἔκδοτος καὶ δοῦλος τῶν ἡδονῶν ζῳώδης καὶ μικροπρε-
πής ἐστιν, ὁ δὲ πρακτικὸς ἀμοιρήσας φιλοσοφίας
ἄμουσος καὶ πλημμελής, ὁ δὲ θεωρητικὸς τοῦ πρακτι-
κοῦ διαμαρτάνων ἀνωφελής. Πειρατέον οὖν εἰς δύνα-
μιν καὶ τὰ κοινὰ πράττειν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἀντι-
λαμβάνεσθαι κατὰ τὸ παρεῖκον τῶν καιρῶν. Οὕτως B
ἐπολιτεύσατο Περικλῆς, οὕτως Ἀρχύτας ὁ Ταραν-
τῖνος, οὕτω Δίων ὁ Συρακόσιος, οὕτως Ἐπαμεινώνδας
ὁ Θηβαῖος, ὧν ἑκάτερος Πλάτωνος ἐγένετο συνουσιασ-
τής. Καὶ περὶ μὲν παιδείας οὐκ οἶδ' ὅτι δεῖ πλείονα
λέγοντα διατρίβειν· πρὸς δὲ τοῖς εἰρημένοις χρήσι-
μον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖόν ἐστι μηδὲ τῆς τῶν παλαιῶν
συγγραμμάτων κτήσεως ὀλιγώρως ἔχειν, ἀλλὰ καὶ
τούτων ποιεῖσθαι συλλογὴν κατὰ τὸ γεωργῶδες. Τὸν
αὐτὸν τρόπον ὄργανον τῆς παιδείας ἡ χρῆσις τῶν
βιβλίων ἐστί, καὶ ἀπὸ πηγῆς τὴν ἐπιστήμην τηρεῖν
συμβέβηκεν.

11. Οὐ τοίνυν ἄξιον οὐδὲ τὴν τῶν σωμάτων ἀγωνίαν
παρορᾶν, ἀλλὰ πέμποντας ἐς παιδοτρίβου τοὺς παῖδας C

7 F 6 post μεῖξαι add. καὶ κεράσαι W^2 in lacuna || τῇ φιλοσοφίᾳ [-ιαν C^2] W^{2}C^{2}M^2 in lacuna αAEZb : desunt in cett. || post φιλοσοφίᾳ add. καὶ δύειν W^2 || 8 A 1 οὓς τοῖν Cq^{2}SM^{2}αAEZb : ὄντοιν WNhM^1 || ὑπάρχειν : εἶναι Zb || 2-3 πολιτευομένους : -μένου M^{2}αAE || 3 διατρίβοντας ShAb : -οντος cett. || 6 ἔκδοτος : ἔκλυτος Zb || B 4 ἑκάτερος codd. : ἕκαστος Wq ἅτερος coni. Wyttenbach || 9 post γεωργῶδες lacunam praeb. WqM (13 litt.) α || 11 πηγῆς : τῆς γῆς C^{2}M^{1}αAE || 13 οὐδὲ hM^{2}αAEZb : om. cett. || C 1 παιδοτρίβου hZb : παιδοτρίβον W^1 παιδοτρίβας cett.

la fois pour la grâce et aussi en vue de la vigueur du corps, car une belle vieillesse repose sur la bonne constitution que l'on a dans l'enfance et, partant, comme on doit profiter du beau temps pour préparer de quoi affronter le mauvais, de même c'est dans la jeunesse qu'il convient de faire provision de discipline et de tempérance comme d'un viatique pour la vieillesse. Mais il faut qu'ils soient ménagers de la fatigue physique pour ne pas reculer, épuisés, devant les soins que requiert l'instruction. Car, selon Platon, sommeil et lassitude sont les ennemis des études[1]. Mais quoi? C'est au point principal de ce propos que je m'empresse de venir : on doit exercer l'enfant en vue des combats guerriers en le faisant s'entraîner au lancer du javelot ou des flèches ou à la chasse, car au combat « les biens du vaincu sont le prix du vainqueur »[2]. La guerre ne tolère point les complexions qui ont grandi à l'ombre et le soldat au corps sec[3], rompu aux exercices guerriers, culbute des phalanges d'athlètes inaptes au combat.

L'éducation des pauvres. Et si l'on m'objecte : « Tu as promis de donner des conseils sur l'éducation des enfants de naissance libre; après quoi tu laisses manifestement de côté celle des enfants des pauvres et des classes populaires et tu es d'accord pour réserver tes conseils aux seuls riches! », à ceux-là, il n'est pas difficile de répliquer : je tiendrais à ce que cette éducation fût utile à tous sans exception, mais si certains, dans une situation de fortune insuffisante, sont dans l'incapacité de mettre en œuvre mes

1. Platon, *Rép.*, 537 b.
2. Xénophon, *Cyropédie*, II, 3, 2. Plutarque, *Reg. apophtegmata*, 192 C-D.
3. Pour l'expression, voir Platon, *Rép.*, 556 d : ἐσκιατραφηκότι et ἰσχνός.

ἱκανῶς ταῦτα διαπονεῖν, ἅμα μὲν τῆς τῶν σωμάτων εὐ-
ρυθμίας ἕνεκεν, ἅμα δὲ καὶ πρὸς ῥώμην· καλοῦ γὰρ γή-
ρως θεμέλιος ἐν παισὶν ἡ τῶν σωμάτων εὐεξία. Καθά-
περ οὖν ἐν εὐδίᾳ τὰ πρὸς τὸν χειμῶνα προσῆκε πα-
ρασκευάζειν, οὕτως ἐν νεότητι τὴν εὐταξίαν καὶ τὴν
σωφροσύνην ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας ἀποτίθεσθαι. Οὕτω
δὲ δεῖ ταμιεύεσθαι τὸν τοῦ σώματος πόνον, ὡς μὴ
καταξήρους γινομένους πρὸς τὴν τῆς παιδείας ἐπι-
μέλειαν ἀπαγορεύειν· κατὰ γὰρ Πλάτωνα ὕπνοι καὶ
κόποι μαθήμασι πολέμιοι. Καὶ τί ταῦτα; Ἀλλ' ὅπερ
πάντων ἐστὶ κυριώτατον τῶν εἰρημένων σπεύδω λέ-
γειν. Πρὸς γὰρ τοὺς στρατιωτικοὺς ἀγῶνας τοὺς παῖ- D
δας ἀσκητέον ἐν ἀκοντισμοῖς αὐτοὺς καταθλοῦντας
καὶ τοξείαις καὶ θήραις. 'Τὰ' γὰρ 'τῶν ἡττωμένων'
ἐν ταῖς μάχαις 'ἀγαθὰ τοῖς νικῶσιν ἆθλα πρόκειται'.
Πόλεμος δ' ἐσκιατραφημένην σωμάτων ἕξιν οὐ δέχεται,
ἰσχνὸς δὲ στρατιώτης πολεμικῶν ἀγώνων ἐθὰς ἀθλητῶν
ἀπολέμων φάλαγγας διωθεῖ.

Τί οὖν, ἄν τις εἴπῃ· 'Σὺ δὲ δὴ περὶ τῆς τῶν ἐλευθέ-
ρων ἀγωγῆς ὑποσχόμενος παραγγέλματα δώσειν ἔπειτα
φαίνῃ τῆς μὲν τῶν πενήτων καὶ δημοτικῶν παραμελῶν
ἀγωγῆς, μόνοις δὲ τοῖς πλουσίοις ὁμονοεῖς τὰς ὑποθή-
κας διδόναι'; Πρὸς οὓς οὐ χαλεπὸν ἀπαντῆσαι. Ἐγὼ E
γὰρ μάλιστα ἂν βουλοίμην πᾶσι κοινῇ χρήσιμον
εἶναι τὴν ἀγωγήν· εἰ δέ τινες ἐνδεῶς τοῖς ἰδίοις πράτ-
τοντες ἀδυνατήσουσι τοῖς ἐμοῖς χρῆσθαι παραγγέλ-

8 C 4 ἡ Zb : om. cett. ‖ 8 δὲ hA^{2}Z : om. cett. ‖ 10-11 ὑ. καὶ κ. : κ. καὶ ὑ. codd. Platon. ‖ 11 Καὶ τί ταῦτα : καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα coni. Meziriac ‖ ὅπερ C : ὃ cett. ‖ D 4 νικῶσιν Zb : ἐκνικῶσιν cett. ‖ πρόκειται b : πρόκεινται cett. ‖ 7 ἀπολέμων coni. Halzidakis : καὶ πολεμίων Zb εἰς πόλεμον CN^2 καὶ πολέμων cett. πιμελώδων Babbitt καταπιμέλων Tucker ‖ 8 τῶν : om. C^{1}Zb ‖ 8-9 post ἐλευθ. add. παίδων C^{2}M^{2}αAE ‖ 9 παραγγέλματα h : παραδείγματα cett. ‖ 11 ὁμονοεῖς codd. : ὁμολογεῖς Hartman ‖ E 2-3 κοινῇ χρήσιμον εἶναι Zb : κοινὴν καὶ χρ. εἶναι M^{2}αAE κοινὴν καὶ χρ. CqN^2 κοινὴν (-νη h) χρ. cett.

préceptes, qu'ils incriminent la fortune, non celui qui donne ces conseils. Il faut cependant que, dans toute la mesure du possible, même les pauvres donnent à leurs enfants l'éducation la meilleure; sinon, qu'ils se rabattent sur celle qu'ils peuvent. J'ai apporté cette addition à mon propos afin d'y rattacher d'affilée l'exposé de tout ce qui contribue encore à une éducation correcte des enfants.

Conduite à tenir à l'égard des enfants.

12. Je prétends encore que l'on doit amener les enfants à adopter une bonne conduite en les conseillant et en leur parlant et non, par Zeus, en les frappant et en les maltraitant, car cette dernière méthode semble convenir à des esclaves plutôt qu'à des hommes libres : on y devient comme hébété et horrifié devant les tâches, partie à cause de la douleur physique, partie aussi à cause des outrages. Louanges et blâmes sont plus utiles pour les personnes libres que n'importe quels sévices : les unes en excitant au bien, les autres en détournant du mal. On doit recourir à un usage alterné et varié de la réprimande et de l'éloge ; et en cas de faute de leur part leur faire honte par des réprimandes ; puis à nouveau relever leur moral par des éloges et imiter les nourrices qui, lorsqu'elles font pleurer les petits, pour les consoler leur donnent à nouveau le sein. Mais il ne faut pas non plus en les louant leur monter la tête et les enfler d'orgueil, car ils se gonflent sous l'excès des éloges et prennent de grands airs[1].

13. J'ai déjà vu des pères chez qui trop d'amour revient à n'en avoir pas. Que veux-je dire par là? J'éclairerai mon propos par un exemple approprié. Brûlant de voir leurs enfants exceller plus vite en tout, ils leur imposent des tâches démesurées devant lesquelles ceux-ci

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

μασι, τὴν τύχην αἰτιάσθωσαν, οὐ τὸν ταῦτα συμβου-
λεύοντα. Πειρατέον μὲν οὖν εἰς δύναμιν τὴν κρατίστην
ἀγωγὴν ποιεῖσθαι τῶν παίδων καὶ τοῖς πένησιν· εἰ δὲ
μή, τῇ γε δυνατῇ χρηστέον. Καὶ ταῦτα μὲν δὴ τῷ λόγῳ
παρεφορτισάμην, ἵν' ἐφεξῆς καὶ τἄλλα τὰ φέροντα
πρὸς τὴν ὀρθὴν τῶν νέων ἀγωγὴν συνάψω.

12. Κἀκεῖνό φημι, δεῖν τοὺς παῖδας ἐπὶ τὰ καλὰ τῶν
ἐπιτηδευμάτων ἄγειν παραινέσεσι καὶ λόγοις, μὴ μὰ F
Δία πληγαῖς μηδ' αἰκισμοῖς. Δοκεῖ γάρ που ταῦτα
τοῖς δούλοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐλευθέροις πρέπειν·
ἀποναρκῶσι γὰρ καὶ φρίττουσι πρὸς τοὺς πόνους, τὰ
μὲν διὰ τὰς ἀλγηδόνας τῶν πληγῶν, τὰ δὲ καὶ διὰ τὰς
ὕβρεις. Ἔπαινοι δὲ καὶ ψόγοι πάσης εἰσὶν αἰκείας
ὠφελιμώτεροι | τοῖς ἐλευθέροις, οἳ μὲν ἐπὶ τὰ καλὰ 9
παρορμῶντες οἳ δ' ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν ἀνείργοντες. Δεῖ
δ' ἐναλλὰξ καὶ ποικίλως χρῆσθαι ταῖς ἐπιπλήξεσι καὶ
τοῖς ἐπαίνοις, κἀπειδάν ποτε σφαλῶσι, ταῖς ἐπιπλή-
ξεσιν ἐν αἰσχύνῃ ποιεῖσθαι, καὶ πάλιν ἀνακαλεῖσθαι
τοῖς ἐπαίνοις καὶ μιμεῖσθαι τὰς τίτθας, αἵτινες ἐπειδὰν
τὰ παιδία κλαυθμυρίσωσιν εἰς παρηγορίαν πάλιν
τὸν μαστὸν ὑπέχουσι. Δεῖ δ' αὐτοὺς μηδὲ τοῖς ἐγκω-
μίοις ἐπαίρειν καὶ φυσᾶν· χαυνοῦνται γὰρ ταῖς ὑπερ-
βολαῖς τῶν ἐπαίνων καὶ θρύπτονται.

13. Ἤδη δέ τινας ἐγὼ εἶδον πατέρας, οἷς τὸ λίαν
φιλεῖν τοῦ μὴ φιλεῖν αἴτιον κατέστη. Τί δ' ἐστὶν ὃ
βούλομαι λέγειν; Ἱκανῷ παραδείγματι φωτεινότερον B
ποιήσω τὸν λόγον. Σπεύδοντες γὰρ τοὺς παῖδας ἐν
πᾶσι τάχιον πρωτεῦσαι πόνους αὐτοῖς ὑπερμέτρους

8 E 9 τὰ C^{2}hM^{2}αAEZb : μὴ cett. || F 2 Δοκεῖ Zb : ἐῶ cett. ἔοικε Paton || γάρ A^{2}Zb : om. cett. || 9 A 3 ποικίλως Zb : ποικίλαις cett. || 4 σφαλῶσι coni. Wilamowitz : σφοδρῶς codd. εὐφρανῶνται Ald. || ταῖς Ald. : om. codd. || 12 Τί δ' : τί οὖν hZb || B 1 Ἱκανῷ Kronenberg : ἵνα τῷ codd. || 3 ὑπερμέτρους : ὑπὲρ μέτρον MαAE.

renoncent et échouent ; et en outre, accablés de vexations, ils ne montrent pas de docilité pour accueillir les connaissances. Comme les plantes qu'un arrosage modéré nourrit, mais qu'un excès d'eau étouffe, de la même manière l'âme se trouve grandie par des épreuves mesurées, mais noyée par leur excès[1]. Il faut donc laisser l'enfant reprendre haleine au milieu de la succession des tâches, en gardant bien à l'esprit que toute notre vie se divise en repos et effort. C'est pourquoi ont été inventés non seulement la veille, mais aussi le sommeil ; la guerre, mais aussi la paix ; le mauvais temps, mais aussi le beau ; l'activité laborieuse, mais aussi les fêtes. En résumé, la pause est un assaisonnement du travail ; et ce n'est pas seulement chez les êtres animés mais aussi chez les êtres inanimés que l'on peut faire cette constatation ; en effet, les arcs et les lyres aussi, nous les détendons afin de pouvoir les tendre plus fort. D'une façon générale, la santé du corps se maintient par le besoin et la satiété, celle de l'âme par le repos et le travail[2].

Contrôle du père. Il y a lieu de blâmer certains pères qui confient leurs enfants à des pédagogues et à des maîtres, puis s'abstiennent totalement de voir et d'écouter personnellement leurs leçons et manquent ainsi gravement à leur devoir. Car leur devoir est de soumettre leurs enfants à des contrôles périodiques à peu de jours d'intervalle, au lieu de placer leurs espoirs dans les dispositions d'un mercenaire. De tels gens en effet prendront plus de soin des enfants s'ils doivent à tout moment rendre des comptes. Dans ce domaine justement le mot du palefrenier est plaisant : « Rien n'engraisse tant le cheval que l'œil du roi »[3].

L'exercice de la mémoire. Par dessus tout, c'est la mémoire des enfants qu'on doit exercer et accoutumer. Elle est comme le trésor

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

ἐπιβάλλουσιν, οἷς ἀπαυδῶντες ἐκπίπτουσι, καὶ ἄλλως
βαρυνόμενοι ταῖς κακοπαθείαις οὐ δέχονται τὴν μάθη-
σιν εὐηνίως. Ὥσπερ γὰρ τὰ φυτὰ τοῖς μὲν μετρίοις
ὕδασι τρέφεται, τοῖς δὲ πολλοῖς πνίγεται, τὸν αὐτὸν τρό-
πον ψυχὴ τοῖς μὲν συμμέτροις αὔξεται πόνοις, τοῖς δ'
ὑπερβάλλουσι βαπτίζεται. Δοτέον οὖν τοῖς παισὶν ἀναπ-
νοὴν τῶν συνεχῶν πόνων, ἐνθυμουμένους ὅτι πᾶς ὁ βίος
ἡμῶν εἰς ἄνεσιν καὶ σπουδὴν διῄρηται. Καὶ διὰ τοῦτο C
οὐ μόνον ἐγρήγορσις ἀλλὰ καὶ ὕπνος εὑρέθη, οὐδὲ πό-
λεμος ἀλλὰ καὶ εἰρήνη, οὐδὲ χειμὼν ἀλλὰ καὶ εὐδία,
οὐδ' ἐνεργοὶ πράξεις ἀλλὰ καὶ ἑορταί. Συνελόντι
δ' εἰπεῖν ἡ ἀνάπαυσις τῶν πόνων ἐστὶν ἄρτυμα. Καὶ
οὐκ ἐπὶ τῶν ζῴων μόνων τοῦτο ⟨ἂν⟩ ἴδοι τις γινό-
μενον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων· καὶ γὰρ τὰ τόξα καὶ
τὰς λύρας ἀνίεμεν, ἵν' ἐπιτεῖναι δυνηθῶμεν. Καθό-
λου δὲ σῴζεται σῶμα μὲν ἐνδείᾳ καὶ πληρώσει, ψυχὴ
δ' ἀνέσει καὶ πόνῳ.

Ἄξιον δ' ἐπιτιμᾶν τῶν πατέρων ἐνίοις, οἵτινες παιδα-
γωγοῖς καὶ διδασκάλοις ἐπιτρέψαντες τοὺς υἱεῖς
αὐτοὶ τῆς τούτων μαθήσεως οὔτ' αὐτόπται γίγνονται τὸ
παράπαν οὔτ' αὐτήκοοι, πλεῖστον τοῦ δέοντος ἁμαρ-
τάνοντες. Αὐτοὺς γὰρ παρ' ὀλίγας ἡμέρας δεῖ δοκι- D
μασίαν λαμβάνειν τῶν παίδων, ἀλλὰ μὴ τὰς ἐλπίδας
ἔχειν ἐν μισθωτοῦ διαθέσει· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι πλείονα
ποιήσονται τὴν ἐπιμέλειαν τῶν παίδων, μέλλοντες
ἑκάστοτε διδόναι τὰς εὐθύνας. Κἀνταῦθα δὴ τὸ ῥηθὲν
ὑπὸ τοῦ ἱπποκόμου χαρίεν, ὡς οὐδὲν οὕτω πιαίνει τὸν
ἵππον ὡς βασιλέως ὀφθαλμός.

Πάντων δὲ ⟨δεῖ⟩ μάλιστα τὴν μνήμην τῶν παίδων
ἀσκεῖν καὶ συνεθίζειν· αὕτη γὰρ ὡσπερεὶ τῆς παιδείας

9 B 4 ἐκπίπτουσι Z : ἐμπ- cett. || C 6 ἂν add. Hercher || 14 οὔτ' : οὐκ Zb || D 5-6 ῥηθὲν post ἱππο- transp. MαAE || 8 δὲ δεῖ Wilamowitz : δὲ SZb δέ μοι cett. || 9 ὡσπερεὶ : ὥσπερ Zb.

de l'éducation, et c'est pourquoi la légende dit que Mnémosyne était la mère des Muses, laissant entendre par cette fable que la mémoire n'a pas son égale pour produire et nourrir. Cette mémoire, donc, il faut l'exercer de deux manières selon que l'enfant est par nature porté à retenir ou au contraire à oublier, car la supériorité naturelle, nous la renforcerons, l'insuffisance, nous y suppléerons et les premiers dépasseront les autres hommes, les seconds se dépasseront eux-mêmes. Le mot d'Hésiode en effet est bon : « Si tu amassais peu sur peu et répétais souvent cette opération, ce peu-là deviendrait beaucoup »[1]. Que les pères ne perdent pas non plus de vue que la part de la mémoire dans les études ne sert pas seulement pour l'éducation, mais encore dans une proportion non négligeable pour les activités de la vie. Car la mémoire des actions passées devient un modèle pour décider sagement des actions à venir.

L'honnêteté dans la conversation.

14. Et, bien entendu, on doit détourner ses fils des propos déshonnêtes car, selon le mot de Démocrite, « la parole est l'ombre de l'action »[2]. On doit ensuite les former à être amènes et affables[3], car de même que les caractères revêches sont odieux, de même les enfants ne susciteraient pas l'antipathie de leur entourage s'ils ne montraient pas une totale intransigeance dans les discussions. En effet ce n'est pas seulement vaincre qui est beau, mais aussi savoir se laisser vaincre dans les cas où il serait préjudiciable de vaincre. Car il y a aussi, en vérité, des victoires cad-

1. Hésiode, *Travaux*, 361-362.
2. Démocrite, fr. 145 Diels-Kranz.
3. Cf. Cicéron, *De off.*, II, 14, 48 ; Sénèque, *De ira*, II, 21, 5.

ἐστὶ ταμεῖον, καὶ διὰ τοῦτο μητέρα τῶν Μουσῶν ἐμυθολόγησαν εἶναι τὴν Μνημοσύνην, αἰνιττόμενοι καὶ παραδηλοῦντες ὅτι οὕτως οὐδὲν γεννᾶν καὶ τρέφειν
ὡς ἡ μνήμη πέφυκε. Καὶ τοίνυν ταύτην κατ' ἀμφό- E
τερ' ἐστὶν ἀσκητέον, εἴτ' ἐκ φύσεως μνήμονες εἶεν οἱ παῖδες, εἴτε καὶ τοὐναντίον ἐπιλήσμονες. Τὴν γὰρ πλεονεξίαν τῆς φύσεως ἐπιρρώσομεν, τὴν δ' ἔλλειψιν ἀναπληρώσομεν· καὶ οἳ μὲν τῶν ἄλλων ἔσονται βελτίους, οἳ δ' ἑαυτῶν. Τὸ γὰρ Ἡσιόδειον καλῶς εἴρηται

Εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.

Μὴ λανθανέτω τοίνυν μηδὲ τοῦτο τοὺς πατέρας, ὅτι τὸ μνημονικὸν τῆς μαθήσεως μέρος οὐ μόνον πρὸς
τὴν παιδείαν ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς τοῦ βίου πράξεις F
οὐκ ἐλαχίστην συμβάλλεται μοῖραν. Ἡ γὰρ τῶν γεγενημένων πράξεων μνήμη τῆς περὶ τῶν μελλόντων εὐβουλίας γίνεται παράδειγμα.

14. Καὶ μέντοι καὶ τῆς αἰσχρολογίας ἀπακτέον τοὺς υἱούς, 'λόγος γὰρ ἔργου σκιή' κατὰ Δημόκριτον.
Εἶτά γε μὴν ἐντευκτικοὺς αὐτοὺς | εἶναι παρασκευα- 10
στέον καὶ φιλοπροσηγόρους· ὡς γὰρ τὰ ἀνέντευκτα τῶν ἠθῶν ἐστιν ἀξιομίσητα οὕτως οἱ παῖδες ἀμισεῖς γίνοιντ' ἂν τοῖς συνοῦσι μὴ παντελῶς ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἀπαραχώρητοι γινόμενοι· οὐ γὰρ τὸ νικᾶν μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ ἡττᾶσθαι ἐπίστασθαι καλὸν ἐν οἷς τὸ νικᾶν βλαβερόν. Ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ νίκη Καδ-

9 E 2 ἐστὶν : om. Zb ‖ 7 καταθεῖο SαAEZb ut codd. Hesiod. : καταθείης cett. ‖ 8 μέγα καὶ τὸ M²αAEZb ut codd. Hes. : καὶ τὸ μέγα cett. ‖ 10 A 2 ὡς γὰρ τὰ : οὐδὲν γὰρ ὡς τὰ Zb ‖ 3 ἀξιομίσητα οὕτως οἱ : οὕτως ἀξιομίσητον ἔτι τοίνυν οἱ Zb ‖ 5 ἀπαραχώρητοι : ἀπαραχώριστοι CSM.

méennes[1]. J'en ai pour témoin le sage Euripide quand il dit :

De deux interlocuteurs, quand l'un s'échauffe,
Le plus sage est celui qui dans la discussion ne cherche pas l'affrontement[2].

Préceptes à inculquer. Mais certains préceptes, que la jeunesse doit mettre en pratique autant et même plus qu'aucun des précédents, me restent encore à exposer. J'entends par là s'exercer à une existence exempte d'égarement[3], tenir sa langue, dominer sa colère, savoir garder le contrôle de ses mains. Examinons l'importance de chacun de ces points ; ils seront plus faciles à reconnaître sur des exemples. Ainsi, en commençant par le dernier, on voit des gens, pour avoir prêté la main à des profits illégitimes, perdre tout l'acquis de leur vie passée ; tel le Lacédémonien Gylippe, qui, parce qu'il avait subrepticement ouvert les sacoches du trésor, fut banni et jeté hors de Sparte[4]. Le sang-froid assurément est le fait d'un sage. Socrate, par exemple, avait reçu un coup de pied d'un jeune vaurien plein d'impudence ; voyant que son entourage était indigné et bouillait de poursuivre l'agresseur : « Et si », dit-il, « c'était la ruade d'un âne qui m'avait touché, prétendriez-vous encore lui rendre sa ruade? » L'autre n'en fut pas quitte pour autant : couvert de reproches et surnommé par tous « l'homme qui rue », il se pendit[5]. Aristophane, lors de la représentation des *Nuées*, répandait de mille manières mille sortes d'outrages sur Socrate : « Et alors, Socrate », demanda un des assis-

1. Cf. Hérodote, I, 166, et Plutarque, *De frat. am.*, 488 A. Comme une victoire à la Pyrrhus, une victoire cadméenne est une victoire désastreuse pour le vainqueur. Allusion au combat d'Étéocle et de Polynice.
2. Euripide, *Protésilas* (fr. 654 Nauck[2]).
3-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

μεία. Ἔχω δὲ μάρτυρα τούτου Εὐριπίδην τὸν σοφὸν ἐπαγαγέσθαι λέγοντα·

Δυοῖν λεγόντοιν, θατέρου θυμουμένου,
ὁ μὴ ἀντιτείνων τοῖς λόγοις σοφώτερος.

Ἃ τοίνυν τῶν εἰρημένων οὐδενὸς ἧττόν ἐστιν ἀλλὰ B
καὶ μᾶλλον ἐπιτηδευτέα τοῖς νέοις, καὶ δὴ λεκτέον.
Ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ τὸν βίον ἀτύφωτον ἀσκεῖν, τὸ τὴν
γλῶτταν κατέχειν, τὸ τῆς ὀργῆς ὑπεράνω γίγνεσθαι, τὸ
τῶν χειρῶν κρατεῖν. Τούτων ἕκαστον ἡλίκον ἐστὶ σκεπτέον·
ἔσται δ' ἐπὶ παραδειγμάτων γνωριμώτερα. Οἷον
ἵνα ἀπὸ τοῦ τελευταίου πρῶτον ἄρξωμαι, τὰς χεῖράς
τινες ὑποσχόντες λήμμασιν ἀδίκοις τὸν προβεβιωμένον
βίον ἐξέχεαν· ὡς Γύλιππος ὁ Λακεδαιμόνιος
τὰ σακκία τῶν χρημάτων παραλύσας φυγὰς ἀπηλάθη
τῆς Σπάρτης. Τό γε μὴν ἀόργητον ἀνδρός ἐστι σοφοῦ.
Σωκράτης μὲν γάρ, λακτίσαντος αὐτὸν νεανίσκου C
θρασέος μάλα καὶ βδελυροῦ, τοὺς ἀμφ' αὐτὸν ὁρῶν
ἀγανακτοῦντας καὶ σφαδάζοντας ὡς καὶ διώκειν αὐτὸν
ἐθέλειν, 'Ἆρα' ἔφησε 'καὶ εἴ με ὄνος ἐλάκτισεν,
ἀντιλακτίσαι τοῦτον ἠξιώσατε ἄν;' Οὐ μὴν ἐκεῖνός
γε παντελῶς κατεπροίξατο, πάντων δ' αὐτὸν ὀνειδιζόντων
καὶ λακτιστὴν ἀποκαλούντων ἀπήγξατο.
Ἀριστοφάνους δέ, ὅτε τὰς Νεφέλας ἐξέφερε, παντοίως
πᾶσαν ὕβριν αὐτοῦ κατασκεδαννύντος, καί τινος τῶν
παρόντων 'κᾆτα τοιαῦτα κωμῳδούμενος οὐκ ἀγανακτεῖς'
εἰπόντος 'ὦ Σώκρατες;' 'Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε' ἔφησεν·

10 B 1 Ἃ Zb : αὕτη cett. || ἧττόν AZb : ἥττων cett. || 3 τὸ τὸν β. A^2 : τὸν β. A^1 τὸ β. cett. || ἀτύφωτον E : ἀτρύφητον cett. || 5-6 σκεπτέον Zb : ὀπτέον cett. || 8-9 τὸν προβεβ. βίον : τὴν δόξαν τῶν προβεβιωμένων Zb || 10 C 2 θρασέος μάλα καὶ : καὶ μάλα θράσεος καὶ MαAE || 5 ἠξιώσατε : ἠξιώκατε Zb || 6 κατεπροίξατο corr. Leonicus : κατεπράξατο [διεπρ. W] codd. || 8-9 παντοίως πᾶσαν ὕβριν Zb : om. in lacuna $C^1W^1qNM^1$ ὕβρεις suppl. C^2hM^2αAE παντοίας ὕβρεις W^2 || 10 κᾆτα Bernardakis : κατὰ τὰ C τὰ codd. || κωμῳδούμενος Paton : ἀνακωμῳδοῦντος codd.

tants, « tu n'es pas indigné d'être ainsi représenté? »; « Par Zeus non », répliqua-t-il, « on me plaisante sur la scène comme on ferait dans un grand banquet ». C'est une réaction jumelle et tout à fait analogue que manifesteront Archytas de Tarente et Platon[1] : le premier, revenant de guerre (où il avait exercé le commandement) trouva une terre en friche et fit venir celui à qui elle était confiée : « Tu aurais eu à t'en repentir », lui dit-il, « si je n'avais été trop irrité ». Platon, lui, courroucé contre un esclave gourmand et effronté, appela Speusippe, le fils de sa sœur : « Frappe-le », lui dit-il en se retirant, « car moi, je suis en pleine colère ». C'est là une attitude difficile, peut-on dire, et malaisée à imiter. Je le sais bien, moi aussi. On doit donc essayer de voir jusqu'à quel point on peut prendre exemple sur ces comportements pour retrancher le plus fort d'une colère effrénée et furieuse. Car dans les autres domaines non plus nous ne sommes pas en mesure de rivaliser avec l'expérience ni avec la vertu de ces sages, mais nous n'en devons pas moins nous faire les hiérophantes et les dadouques de leur sagesse comme s'ils étaient des dieux et, dans la mesure de nos moyens, entreprendre d'imiter leurs actions et d'en grapiller les miettes.

Quant au contrôle de sa langue (puisque, selon mon propos, c'est de ce point qu'il me reste à parler), c'est une lourde erreur d'y voir un détail sans importance. Car un silence opportun est d'un sage et l'emporte sur tous les discours. Et si les Anciens nous ont enseigné les cérémonies d'initiation, c'est, me semble-t-il, afin que nous y prenions l'habitude de nous taire et transférions la crainte que nous inspirent les dieux à la loyauté que nous devons aux secrets humains. De fait, personne ne s'est une seule fois repenti de s'être tu, quantité de gens d'avoir bavardé[2]. Ce que l'on a tu, il est facile de le faire connaître ; ce que l'on a dit, il est impossible de le rattraper[3]. Je connais, pour en avoir entendu parler, des milliers de personnes que leur intempérance verbale a jetées dans les pires malheurs. Mais je les laisserai de côté pour n'en évoquer qu'un ou deux exemples carac-

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

‘ὡς γὰρ ἐν συμποσίῳ μεγάλῳ τῷ θεάτρ σκώπτομαι’.
Ἀδελφὰ τούτοις καὶ σύζυγα φανήσονται πεποιηκότες D
Ἀρχύτας ὁ Ταραντῖνος καὶ Πλάτων. Ὁ μὲν γὰρ ἐπα-
νελθὼν ἀπὸ πολέμου (στρατηγῶν δ’ ἐτύγχανε) γῆν
καταλαβὼν κεχερσωμένην, τὸν ἐπίτροπον καλέσας αὐ-
τῆς ‘“Ὤιμωξας ἄν’ ἔφησεν ‘εἰ μὴ λίαν ὠργιζόμην’. Πλάτων
δὲ δούλῳ λίχνῳ καὶ βδελυρῷ θυμωθείς, τὸν τῆς ἀδελ-
φῆς υἱὸν Σπεύσιππον καλέσας, ‘τοῦτον’ ἔφησεν ἀπελ-
θὼν ‘κρότησον · ἐγὼ γὰρ πάνυ θυμοῦμαι’. Χαλεπὰ δὲ
ταῦτα καὶ δυσμίμητα φαίη τις ἄν. Οἶδα κἀγώ. Πειρα-
τέον οὖν εἰς ὅσον οἷόν τ’ ἐστὶ τούτοις παραδείγμασι
χρωμένους τὸ πολὺ τῆς ἀκρατοῦς καὶ μαινομένης ὑφαι- E
ρεῖν ὀργῆς · οὐδὲ γὰρ ἐς τἆλλα ἐνάμιλλοι ταῖς ἐκείνων
ἐσμὲν οὔτ’ ἐμπειρίαις οὔτε καλοκαγαθίαις. Ἀλλ’ οὐδὲν
ἧττον ἐκείνων, ὥσπερ θεῶν ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι τῆς
σοφίας ὄντες, ὅσαπέρ ἐστιν ἐν δυνατῷ, ταῦτα μιμεῖσ-
θαι καὶ περικνίζειν ἐπιχειρῶμεν.

Τὸ τοίνυν τῆς γλώττης κρατεῖν (περὶ τούτου γάρ,
ὥσπερ ὑπεθέμην, λοιπὸν εἰπεῖν) εἴ τις μικρὸν καὶ
φαῦλον ὑπείληφε, πλεῖστον διαμαρτάνει τῆς ἀληθείας.
Σοφὸν γὰρ εὔκαιρος σιγὴ καὶ παντὸς λόγου κρεῖττον.
Καὶ διὰ τοῦτό μοι δοκεῖ τὰς μυστηριώδεις τελετὰς οἱ
παλαιοὶ κατέδειξαν, ἵν’ ἐν ταύταις σιωπᾶν ἐθισθέντες F
ἐπὶ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων μυστηρίων πίστιν τὸν ἀπὸ τῶν
θεῶν μεταφέρωμεν φόβον. Καὶ γὰρ αὖ σιωπήσας μὲν οὐ-
δεὶς μετενοήσε, λαλήσαντες δὲ παμπληθεῖς. Καὶ τὸ μὲν
σιγηθὲν ἐξειπεῖν ῥᾴδιον, τὸ δὲ ῥηθὲν ἀναλαβεῖν ἀδύνα-
τον. Μυρίους δ’ ἔγωγ’ οἶδ’ ἀκούσας ταῖς μεγίσταις
συμφοραῖς περιπεσόντας διὰ τὴν τῆς γλώττης ἀκρα-

10 D 1 τούτοις : δὲ τούτοις N²h ‖ πεποιηκότες : ποιοῦντες Zb ‖ 3 post ἀπὸ add. τοῦ Zb ‖ E 6 ἐπιχειρῶμεν Larsen : ἐπιχειροῦμεν codd. ‖ 8 λοιπόν εἰπεῖν : εἰπεῖν λ. Zb ‖ a μικρὸν incipit D ‖ 9 τῆς ἀληθείας : τοῦ δέοντος Zb ‖ F 5-6 ἀδύνατον : ἀμήχανον C.

téristiques. Pour avoir déclaré, après le mariage de Philadelphe avec sa sœur Arsinoé : « Vers un trou interdit tu pousses ton aiguillon », Sotadès[1] pourrit bien longtemps en prison et paya son bavardage intempestif d'un châtiment qu'on ne peut désapprouver; pour faire rire les autres, il pleura lui-même longtemps. Comparables et analogues à ceux-là sont les propos et les malheurs du sophiste Théocritos[2], et même bien plus terribles. Alexandre avait ordonné aux Grecs de préparer des habits de pourpre afin qu'à son retour il célébrât des sacrifices de victoire pour sa guerre contre les Barbares, et les peuples avaient fourni par tête un tribut d'argent; Théocritos alors déclara : « Auparavant j'en disputais mais maintenant j'ai le clair sentiment que la mort pourpre d'Homère, c'est cela »[3]. Par quoi il se fit un ennemi d'Alexandre. En évoquant l'infirmité d'Antigone[4], roi de Macédoine, qui était borgne, il le plongea dans une colère sans bornes. Antigone avait dépêché à Théocritos, nommé à une charge, son chef cuisinier, Eutropion, et prétendait qu'il se présentât à lui pour lui faire rapport et prendre ses instructions[5]. Comme Eutropion cherchait à lui transmettre le message et multipliait ses visites : « Je sais bien », dit Théocritos, « que tu veux me servir tout cru au Cyclope », outrageant du même coup l'un comme infirme, l'autre en tant que cuisinier. Alors l'autre : « Ta tête, en tout cas », dit-il, « tu ne la conserveras pas et tu paieras pour cette folle incontinence de langage ». Et il rapporta ce qui s'était dit au roi, qui manda Théocritos et le fit exécuter.

1. Cf. Athénée, XIV, 13 (620 f sqq.). Sotadès de Maronée, poète contemporain de Ptolémée Philadelphe. Selon Athénée, il aurait été cousu dans un sac et jeté à la mer par ordre de Ptolémée qu'il avait brocardé. C'est une autre version que nous avons ici et qui fait douter de celle que nous transmet Athénée.

2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 151.

σίαν. Ὧν τοὺς ἄλλους παραλιπὼν ἑνὸς ἢ δυεῖν τύπου 11 ἕνεκεν ἐπιμνησθήσομαι. Τοῦ γὰρ Φιλαδέλφου γήμαντος τὴν ἀδελφὴν Ἀρσινόην Σωτάδης εἰπών

Εἰς οὐχ ὁσίην τρυμαλιὴν τὸ κέντρον ὠθεῖς,

ἐν δεσμωτηρίῳ πολλοὺς κατεσάπη χρόνους καὶ τῆς ἀκαίρου λαλιᾶς οὐ μεμπτὴν ἔδωκε δίκην, ἵνα δὲ γέλωτα παρασχῇ τοῖς ἄλλοις, αὐτὸς πολὺν χρόνον ἔκλαυσεν. Ἐνάμιλλα δὲ τούτοις καὶ σύζυγα καὶ Θεόκριτος ὁ σοφιστὴς εἶπέ τε καὶ ἔπαθε, καὶ πολὺ δεινότερα. Ἀλεξάνδρου γὰρ πορφυρᾶς ἐσθῆτας κελεύσαντος κατασκευάζειν τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἐπανελθὼν τὰ ἐπινίκια τοῦ πολέμου τοῦ κατὰ τῶν βαρβάρων θύσειε, καὶ τῶν B ἐθνῶν κατὰ κεφαλὴν εἰσφερόντων ἀργύριον, 'Πρότερον μέν' ἔφησεν 'ἠμφισβήτουν, νῦν δ' ᾔσθημαι σαφῶς ὅτι ὁ πορφύρεος Ὁμήρου θάνατος οὗτός ἐστιν'. Ἐξ ὧν ἐχθρὸν ἐκτήσατο τὸν Ἀλέξανδρον. Ἀντίγονον δὲ τὸν βασιλέα τῶν Μακεδόνων ἑτερόφθαλμον ὄντα τὴν πήρωσιν προφέρων εἰς οὐ μετρίαν ὀργὴν κατέστησε. Τὸν γὰρ ἀρχιμάγειρον Εὐτροπίωνα πέμψας ⟨πρὸς τὸν ἄνδρα⟩ γεγενημένον ἐν τάξει παραγενέσθαι πρὸς αὐτὸν ἠξίου καὶ λόγον δοῦναι καὶ λαβεῖν. Ταῦτα δ' ἀπαγγέλλοντος ἐκείνου πρὸς αὐτὸν καὶ πολλάκις προσιόντος, 'Εὖ οἶδα' ἔφησεν 'ὅτι ὠμόν με θέλεις τῷ Κύκλωπι παραθεῖναι', ὀνειδίζων τὸν μὲν ὅτι πηρός, τὸν δ' ὅτι μάγειρος ἦν. Κἀκεῖνος 'Τοιγαροῦν' εἰπὼν 'τὴν κε- C φαλὴν οὐχ ἕξεις ἀλλὰ τῆς ἀθυροστομίας ταύτης καὶ μανίας δώσεις δίκην', ἀπήγγειλε τὰ εἰρημένα τῷ βασιλεῖ, καὶ ὃς μεταπέμψας ἀνεῖλε τὸν Θεόκριτον.

11 A 1 παραλιπὼν : περιλ- CWq¹NM¹ ‖ B 2 ἀργύριον Ch : ἄργυρον cett. ‖ 8 Εὐτροπίωνα Zb : Εὐτρεπ- cett. ‖ 8-9 πρὸς τ. ἀνδ. suppl. Paton ‖ C 4 καὶ ὃς μεταπέμψας Wilamowitz : καὶ ὁ μὲν (ὁ δὲ D) πέμψας codd.

A côté de tout cela, le devoir le plus sacré, c'est d'accoutumer les enfants à dire la vérité, car le mensonge est servile, mérite la haine universelle et n'est même pas pardonnable chez un esclave convenable[1].

L'éducation et la pédérastie.

15. Jusqu'à présent, je n'ai éprouvé ni doute, ni hésitation en traitant de la décence et de la vertu des enfants. Mais sur le sujet que j'aborde, je suis incertain et partagé et, inclinant tantôt par ici, tantôt par là, comme sur le plateau d'une balance, je ne peux pencher d'aucun côté ; je suis la proie d'une profonde indécision : recommander ou déconseiller cette conduite? Il me faut cependant prendre le courage d'en parler. De quoi s'agit-il donc? De savoir s'il faut laisser ceux qui aiment les jeunes gens les fréquenter et vivre avec eux, ou au contraire s'il conviendrait de les tenir à l'écart et de les exclure de leur commerce. Car quand je considère ces pères rigoureux, aux manières acerbes et rébarbatives, qui tiennent pour un intolérable outrage à l'égard de leurs enfants le commerce de ceux qui les aiment, je n'ai garde de le conseiller et de le prôner. Quand, en revanche, je pense à Socrate, à Platon, à Xénophon, à Eschine, à Cébès[2] et à la pléiade des hommes qui ont admis les amours masculines et qui ont ainsi fait progresser les jeunes gens vers la culture, le gouvernement des hommes ou la vertu morale, je redeviens tout autre et je penche pour le parti de ces gens-là. Euripide témoigne en leur faveur lorsqu'il dit :

> Il existe encore une autre sorte d'amour chez les mortels,
> Qui vient d'une âme droite, sage et honnête[3].

1. H. C. Kemper, *op. cit.*, p. 155 sq., rapproche ce passage de Platon, mais aussi de Pythagore à travers Stobée, *Ecl.*, III, p. 442.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.
3. Vers tirés du *Thésée* d'Euripide (fr. 388 Nauck²).

Παρὰ πάντα δὲ ταῦτα, ὅπερ ἐστὶν ἱεροπρεπέστατον, ...
ἐθίζειν τοὺς παῖδας τῷ τἀληθῆ λέγειν· τὸ γὰρ ψεύδεσθαι
δουλοπρεπὲς καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἄξιον μισεῖσθαι καὶ
οὐδὲ μετρίοις δούλοις συγγνωστόν.

15. Ταῦτα μὲν οὖν οὐκ ἐνδοιάσας οὐδὲ μελλήσας
περὶ τῆς τῶν παίδων εὐκοσμίας καὶ σωφροσύνης διεί-
λεγμαι· περὶ δὲ τοῦ ῥηθήσεσθαι μέλλοντος ἀμφίδοξός
εἰμι καὶ διχογνώμων, καὶ τῇδε κἀκεῖσε κλίνων ὡς ἐπὶ
πλάστιγγος πρὸς οὐδέτερον ῥέψαι δύναμαι, πολὺς δ' D
ὄκνος ἔχει με καὶ τῆς εἰσηγήσεως καὶ τῆς ἀποτροπῆς
τοῦ πράγματος. Ἀποτολμητέον δ' οὖν ὅμως εἰπεῖν
αὐτό. Τί οὖν τοῦτ' ἔστι; Πότερα δεῖ τοὺς ἐρῶντας τῶν
παίδων ἐᾶν τούτοις συνεῖναι καὶ συνδιατρίβειν, ἢ τοὐ-
ναντίον εἴργειν αὐτοὺς καὶ ἀποσοβεῖν τῆς πρὸς τούτους
ὁμιλίας προσῆκεν; Ὅταν μὲν γὰρ ἀποβλέψω πρὸς τοὺς
πατέρας τοὺς αὐθεκάστους καὶ τὸν τρόπον ὀμφακίας
καὶ στρυφνούς, οἳ τῶν τέκνων ὕβριν οὐκ ἀνεκτὴν νομί-
ζουσι τὴν τῶν ἐρώντων ὁμιλίαν, εὐλαβοῦμαι ταύτης
εἰσηγητὴς γενέσθαι καὶ σύμβουλος. Ὅταν δ' αὖ πάλιν
ἐνθυμηθῶ τὸν Σωκράτη τὸν Πλάτωνα τὸν Ξενοφῶντα τὸν E
Αἰσχίνην τὸν Κέβητα, τὸν πάντα χορὸν ἐκείνων τῶν
ἀνδρῶν οἳ τοὺς ἄρρενας ἐδοκίμασαν ἔρωτας καὶ τὰ μει-
ράκια προήγαγον ἐπί τε παιδείαν καὶ δημαγωγίαν καὶ
τὴν ἀρετὴν τῶν τρόπων, πάλιν ἕτερος γίνομαι καὶ κάμπ-
τομαι πρὸς τὸν ἐκείνων τῶν ἀνδρῶν ζῆλον. Μαρτυρεῖ
δὲ τούτοις Εὐριπίδης οὕτω λέγων·

Ἀλλ' ἔστι δή τις ἄλλος ἐν βροτοῖς ἔρως
ψυχῆς δικαίας σώφρονός τε κἀγαθῆς.

11 C 5 lacuna 6 litt. post ἱεροπρεπέστατον in M || 6 ἐθίζειν C^2MαAEDZb : συνεθίζειν h συνεθιστέον W^2 ἐκπαιδεύειν δεῖ q om. C^1W^1 (lac.) SN || τῷ C : om. Ab τὸ cett. || 12 κἀκεῖσε D : om. cett. || κλίνων : μετακλίνων D || D 3 δ' D : om. cett. || 7 τοὺς D : om. cett. || 9-10 ἀνεκτὴν νομίζουσι τὴν τῶν ἐρ. ὁμ. : ἀνεκτὴν τὴν τῶν ἐρ. ὁμ. ἡγοῦνται D ἀνεκτὴν νομ. τὴν μετὰ τῶν ἐρ. ὁμ. C^2M^2αAE || E 7 οὕτω λέγων : λέγ. οὕτω Zb || 8 ἄλλος om. MαAE.

On ne doit pas passer sous silence le mot mi-sérieux, mi-plaisant de Platon selon lequel il faut permettre à qui s'est distingué d'aimer qui il voudra parmi les beaux garçons[1]. Encore conviendrait-il d'écarter ceux dont le désir s'adresse à la beauté physique et de n'admettre en tout et pour tout que ceux qui sont amoureux des âmes. Les amours à la thébaine ou à la manière de l'Élide sont à fuir ainsi que ce qu'on appelle les rapts à la crétoise ; mais les amours à l'athénienne et à la lacédémonienne sont à imiter[2].

L'éducation des jeunes gens.

16. Sur ce point donc, que chacun pense selon la conviction qu'il s'est faite. Pour moi, après avoir parlé de la discipline et des règles qui doivent régir l'enfance, je vais encore aborder maintenant la jeunesse après un très court préambule : j'ai à maintes reprises condamné ces fauteurs de mauvaises habitudes qui instituent des précepteurs et des maîtres pour les enfants, mais laissent paître à sa guise l'ardeur des jeunes gens, alors qu'au contraire il faudrait s'inquiéter d'eux et les surveiller plus que les enfants[3]. Qui ne sait, en effet, que les écarts des enfants ont peu d'importance et sont parfaitement guérissables, tels que l'irrévérence à l'égard des précepteurs et la tromperie ou la désobéissance envers les maîtres, tandis que les fautes de la jeunesse sont souvent considérables et funestes :

1. Ces lignes se réfèrent à *Rép.*, 468 b sqq. Elles sont omises dans plusieurs manuscrits.

2. Voir *Notes complémentaires*, p. 152.

3. Sans qu'ils attribuent aux pères l'obligation d'y obvier, Platon de façon générale, Xénophon (*Cyrop.*, I, 2, 9 ; *Rép. Lac.*, III, 2-3), Théophraste (in Stob., *Ecl.*, IV, p. 340, 16), Cicéron (*De Off.*, I, 117 et 122, etc...) évoquent les dangers que l'on court en arrivant à l'adolescence.

Τὸ δὴ τοῦ Πλάτωνος σπουδῇ καὶ χαριεντισμῷ μεμιγμένον οὐ παραλειπτέον· ἐξεῖναι γάρ φησι δεῖν τοῖς ἀρι- F
στεύσασιν ὃν ἂν βούλωνται τῶν καλῶν φιλῆσαι. Τοὺς μὲν οὖν τῆς ὥρας ἐπιθυμοῦντας ἀπελαύνειν προσῆκε, τοὺς δὲ τῆς ψυχῆς ἐραστὰς ἐγκρίνειν κατὰ τὸ σύνολον. Καὶ τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς ⟨ἐν⟩ Ἤλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἁρπαγμόν, τοὺς δ' Ἀθήνησι καὶ τοὺς ἐν Λακεδαίμονι ζηλωτέον. [Καὶ τῶν 12
παίδων μιμητέον.]

16. Περὶ μὲν οὖν τούτων, ὅπως ἕκαστος αὐτὸς ἑαυτὸν πέπεικεν, οὕτως ὑπολαμβανέτω· ἐγὼ δ' ἐπειδὴ περὶ τῆς τῶν παίδων εὐταξίας εἴρηκα καὶ κοσμιότητος, καὶ ἐπὶ τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν ἤδη μεταβήσομαι μικρὰ παντάπασιν προειπών. Πολλάκις γὰρ κατεμεμψάμην τοὺς μοχθηρῶν ἐθῶν γεγονότας εἰσηγητάς, οἵτινες τοῖς μὲν παισὶ παιδαγωγοὺς καὶ διδασκάλους ἐπέστησαν, τὴν δὲ τῶν μειρακίων ὁρμὴν ἄφετον εἴασαν νέμεσθαι, δέον αὖ τοὐναντίον πλείω ποιεῖσθαι τούτων εὐλάβειαν καὶ φυλακὴν ἢ τῶν παίδων. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι τὰ μὲν τῶν B
παίδων πλημμελήματα μικρὰ καὶ παντελῶς ἐστιν ἰάσιμα, παιδαγωγῶν ἴσως ὀλιγωρία καὶ διδασκάλων παραγωγὴ καὶ ἀνηκουστία· τὰ δὲ τῶν ἤδη νεανισκευομένων ἀδικήματα πολλάκις ὑπερφυᾶ γίνεται καὶ σχέτλια, ἀμετρία γαστρὸς καὶ κλοπαὶ πατρῴων χρημάτων καὶ κύβοι

11 E 10-F 2 Τὸ δὴ — φιλῆσαι om. C¹WqSNM¹ ‖ F 5 ἐν add. Hercher ‖ 6 ἐν Κρήτῃ AZ : ἐκ Κρήτης cett. ‖ ἁρπαγμὸν DZb : ἁρπασμὸν cett. ‖ 12 A 1-2 καὶ τῶν παίδων (hic ἕνεκα add. S) μιμητέον secl. Amyot ‖ 3 Περὶ μὲν : τί μὴν M ‖ οὖν om. DMαAE ‖ 4 ὑπολαμβανέτω Zb : -βάνει hM²αAE -βάνειν cett. ‖ 6 post μεταβήσομαι add. D καὶ ‖ 7 προειπὼν coni. Vulcobius : εἰπὼν C²M²αAEZb λέξω D om. cett. ‖ 10 ἄφετον : ἄνετον Zb ‖ 11 ποιεῖσθαι τούτων εὐλάβειαν : τ. εὐλ. π. MαAE τῶν μειρακίων π. εὐλ. D ‖ B 1 ἢ Dα²A : om. cett. ‖ 3 ante ἴσως add. γὰρ MαAE ‖ 3-4 παραγωγὴ καὶ W¹D : πρὸς ἀγωγὴν Zb παραγωγὴν vel παρ' ἀγωγὴν cett. παρακοὴ καὶ Wyttenbach.

des excès de table, des vols aux dépens des parents, les jeux de hasard, la fête que l'on fait, la boisson, les vierges que l'on séduit, les foyers que l'on ruine en subornant l'épouse. Ce sont donc les passions des jeunes gens que l'on devrait mettre tous ses soins à museler et à contenir, car la pleine vigueur ne sait pas être économe des plaisirs, elle est bondissante et a besoin de frein, si bien que, si l'on ne maîtrise pas fortement cet âge, sans le savoir on ouvre carrière à l'irréflexion vers l'injustice. Il faut donc que tout particulièrement pendant cette phase critique les pères éclairés soient sur leurs gardes, se tiennent en éveil, corrigent les jeunes gens par l'enseignement, les menaces, les prières, les conseils, les promesses, et par l'exemple de ceux que leur goût des plaisirs a jetés dans le malheur ou au contraire à qui leur force de caractère a valu éloges et bonne réputation. Il y a comme deux piliers à la vertu : l'espoir d'être honoré et la peur d'être puni[1]. Le premier rend plus empressé à choisir la voie la plus noble, le deuxième fait hésiter devant les mauvaises actions.

Tenir les enfants à l'écart des méchants et des flatteurs.

17. D'une manière générale, il convient d'écarter les enfants du commerce des méchants, car, de leur vice, ils empruntent toujours quelque chose. C'est aussi le conseil que Pythagore donne en recourant à des formules énigmatiques que je vais citer et interpréter[2], car elles apportent à l'acquisition de la vertu une contribution qui n'est pas minime. Par exemple : « Ne pas toucher aux poissons à queue noire », c'est-à-dire ne pas fréquenter des hommes à l'âme noire ; « Ne pas passer par dessus la balance », c'est-à-dire faire le plus grand cas de la justice, et ne pas la transgresser ; « Ne pas s'asseoir

1. Kock (*Com. adesp.*, 163) rétablit ces iambes :
Στοιχεῖα ταῦτα τῆς ἀρετῆς ἐστιν δύο,
ἐλπίς τε τιμῆς καὶ φόβος τιμωρίας.
2. Voir *Notes complémentaires*, p. 153.

καὶ κῶμοι καὶ πότοι καὶ παρθένων ἔρωτες καὶ γυναικῶν
οἰκοφθορίαι γαμετῶν. Οὐκοῦν τὰς τούτων ὁρμὰς ταῖς
ἐπιμελείαις δεσμεύειν καὶ κατέχειν προσῆκεν. Ἀταμίευ-
τον γὰρ τῶν ἡδονῶν ἡ ἀκμὴ καὶ σκιρτητικὸν καὶ χαλινοῦ
δεόμενον, ὥσθ' οἱ μὴ τῆς ἡλικίας ταύτης ἐρρωμένως
ἀντιλαμβανόμενοι τῇ ἀνοίᾳ διδόντες ἐξουσίαν ἐπὶ τὰ C
ἀδικήματα λανθάνουσι. Δεῖ τοίνυν τοὺς ἔμφρονας πατέ-
ρας παρὰ τοῦτον μάλιστα τὸν καιρὸν φυλάττειν, ἐγρη-
γορέναι, σωφρονίζειν τοὺς μειρακίσκους διδάσκοντας,
ἀπειλοῦντας, δεομένους, συμβουλεύοντας, ὑπισχνου-
μένους, παραδείγματα δεικνύντας τῶν μὲν διὰ φιλη-
δονίαν συμφοραῖς περιπεσόντων διὰ δὲ καρτερίαν
ἔπαινον καὶ δόξαν ἀγαθὴν περιποιησαμένων. Δύο γὰρ
ταῦτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς ἐστιν, ἐλπίς τε τιμῆς
καὶ φόβος τιμωρίας· ἣ μὲν γὰρ ὁρμητικωτέρους πρὸς
τὰ κάλλιστα τῶν ἐπιτηδευμάτων, ἣ δ' ὀκνηροὺς πρὸς τὰ
φαῦλα τῶν ἔργων ἀπεργάζεται. **17.** Καθόλου δ' D
ἀπείργειν προσήκει τοὺς παῖδας τῆς πρὸς τοὺς πονη-
ροὺς ἀνθρώπους συνουσίας· ἀποφέρονται γάρ τι
τῆς τούτων κακίας. Τοῦτο δὲ παρήγγειλε καὶ Πυθαγό-
ρας αἰνίγμασιν ἅπερ ἐγὼ παραθεὶς ἐξηγήσομαι· καὶ γὰρ
ταῦτα πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν συμβάλλεται ῥοπὴν οὐκ
ἐλαχίστην. Οἷον 'μὴ γεύεσθαι μελανούρων', τουτέστι
μὴ συνδιατρίβειν μέλασιν ἀνθρώποις διὰ κακοήθειαν.
'Μὴ ζυγὸν ὑπερβαίνειν', τουτέστιν ὅτι δεῖ τῆς δικαιο-
σύνης πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον καὶ μὴ ταύτην ὑπερ-
βαίνειν. 'Μὴ ἐπὶ χοίνικος καθίσαι', ἤτοι φεύγειν ἀργίαν

12 B 7-8 γυναικῶν οἰκοφθορίαι γαμετῶν : γαμετῶν οἰκοφθορίαι C²MαAEZb ‖ C 1 ἀνοίᾳ D : διανοίᾳ cett. ‖ διδόντες : διδόασι D ‖ 2 λανθάνουσι hM² [in lacuna] αAEZb : εἰσι insequente lacuna q om. cett. [in lacuna W] ‖ Δεῖ : ἔδει D ‖ 6-7 τῶν μὲν διὰ φιλ. : τῶν διὰ φιλ. μὲν D ‖ 9 ἐστιν D : εἰσι cett. ‖ D 4 παρήγγειλε : παρήγγελλε Zb ‖ 6 πρὸς — ῥοπὴν : συμβ. πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν ῥοπὴν Zb ‖ 9 et 10 μὴ D : μηδὲ cett. ‖ 10 ταύτην qSDZb : ταύτης cett. ‖ 11 ἐπὶ χοίνικος D : ἐπὶ [ὑπὲρ C²MαAE] χοίνικα cett. ‖ ἤτοι D : om. cett.

sur le boisseau »[1], soit fuir l'oisiveté et avoir la prévoyance de se procurer la nourriture nécessaire ; « Ne pas donner sa main à n'importe qui »[2], pour dire qu'il ne faut pas se lier à l'aveuglette ; « Ne pas porter un anneau étroit », parce qu'on doit mener une vie libre et ne la lier par aucune chaîne ; « Ne pas tisonner le feu avec du fer »[3], pour dire de ne pas provoquer un homme irrité, car il conviendrait de s'en garder et de céder devant la colère ; « Ne pas manger du cœur »[4], ne pas porter atteinte à son âme en la consumant de soucis ; « S'abstenir de fèves », au sens de ne pas s'occuper des affaires publiques, car les votes par lesquels on mettait fin aux magistratures se faisaient autrefois à l'aide de fèves[5] ; « Ne pas jeter de nourriture dans un pot de chambre », qui veut dire que dans une âme perverse il ne conviendrait pas de verser des propos de qualité, car le langage est la nourriture de l'esprit et la perversité des hommes le souille ; « Ne pas se retourner quand on est arrivé aux bornes »[6], c'est-à-dire au moment de mourir et en voyant de près les bornes de la vie, le supporter avec sérénité au lieu de se laisser abattre.

Mais je vais revenir à l'objet premier de mon propos[7]. Il faut, comme je le disais, écarter les enfants de tous les méchants, mais principalement des flatteurs[8]. Cette vérité que je ne cesse de répéter si souvent et à tant de pères, je peux la redire encore ici. Il n'y a pas d'espèce plus funeste que les flatteurs, ni qui jette davantage et plus vite à bas la jeunesse ; ils anéantissent radicalement à la fois les pères et les fils, en plongeant dans l'affliction la vieillesse des premiers et la jeunesse des seconds et en présentant dans leurs conseils le plaisir comme un irré-

1. Cf. *Quaest. Rom.*, 281 A, 290 E ; *De Iside*, 354 E ; *Quaest. conv.*, VII, 703 E ; *Vie de Numa*, 14, 6.

2. *De amic. mult.*, 96 a ; *Mantissa Proverbiorum*, 2, 13 et 17.

3. *Quaest. rom.*, 281 A ; *De Iside*, 354 E ; *Vie de Numa*, 14, 6 *Apostol.*, 11, 5 a.

4-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 153-154.

καὶ προνοεῖν ὅπως τὴν ἀναγκαίαν παρασκευάσομεν E
τροφήν. ‘Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν’, ἀντὶ τοῦ ‘προχεί-
ρως οὐ δεῖ συναλλάσσειν’. ‘Μὴ φορεῖν στενὸν δακτύλιον’,
ὅτι δεῖ τὸν βίον ⟨ἐλεύθερον⟩ ἐπιτηδεύειν καὶ μηδενὶ
δεσμῷ προσάπτειν αὐτόν. ‘Πῦρ σιδήρῳ μὴ σκαλεύειν’,
ἀντὶ τοῦ θυμούμενον μὴ ἐρεθίζειν· οὐ γὰρ προσῆκεν,
ἀλλ’ ὑπείκειν τοῖς ὀργιζομένοις. ’Μὴ ἐσθίειν καρδίαν’,
μὴ βλάπτειν τὴν ψυχὴν ταῖς φροντίσιν αὐτὴν κατα-
τρύχοντα. ‘Κυάμων ἀπέχεσθαι’, ὅτι οὐ δεῖ πολιτεύεσθαι·
κυαμευταὶ γὰρ ἦσαν ἔμπροσθεν αἱ ψηφοφορίαι δι’ ὧν
πέρας ἐπετίθεσαν ταῖς ἀρχαῖς. ‘Σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ F
ἐμβάλλειν’· ἐπισημαίνει γὰρ ὅτι εἰς πονηρὰν ψυχὴν
ἀστεῖον λόγον ἐμβάλλειν οὐ προσῆκεν· ὁ μὲν γὰρ
λόγος τροφὴ διανοίας ἐστί, τοῦτον δ’ ἀκάθαρτον ἡ
πονηρία ποιεῖ τῶν ἀνθρώπων. ‘Μὴ ἐπιστρέφεσθαι ἐπὶ
τοὺς ὅρους ἐλθόντας’, τουτέστι μέλλοντας ἀποθνῄ-
σκειν καὶ τὸν ὅρον τοῦ βίου πλησίον ὄντα ὁρῶντας
φέρειν εὐκόλως καὶ μὴ ἀθυμεῖν.

’Ανακάμψω δ’ ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς τοῦ λόγου πρόθεσιν·
ἁπάντων μὲν γὰρ ὅπερ ἔφην τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων
ἀπάγειν δεῖ τοὺς παῖδας, μάλιστα δὲ τῶν κολάκων.
Ὅπερ γὰρ πολλάκις καὶ πρὸς πολλοὺς τῶν | πατέρων 13
διατελῶ λέγων, καὶ νῦν ἂν εἴποιμι. Γένος οὐδέν ἐστιν
ἐξωλέστερον οὐδὲ μᾶλλον καὶ θᾶττον ἐκτραχηλίζον τὴν
νεότητα τῶν κολάκων, οἳ καὶ τοὺς πατέρας καὶ τοὺς παῖ-
δας προρρίζους ἐκτρίβουσι, τῶν μὲν τὸ γῆρας ἐπίλυπον,
τῶν δὲ τὴν νεότητα ποιοῦντες, τῶν δὲ συμβουλευμάτων

12 E 1 παρασκευάσομεν Hercher : -σωμεν [-σαιμεν D) codd. || 4 ἐλεύθερον suppl. Leonicus || μηδενὶ Paton : μὴ δεῖν codd. || 5 αὐτόν : αὐτῷ D αὑτὸν coni. Castiglioni secl. Wilamowitz || 6 θυμούμενον μὴ ἐρεθίζειν : μὴ ἐρ. θυμ. Zn || 10 ψηφοφορίαι : ψηφηφ- C[2]DMαAE || E 10-F 1 δι’ ὧν πέρας ἐπετ. ταῖς ἀρχαῖς : δι’ ὧνπερ ἐπετ. τὰς ἀρχὰς coni. Hercher || F 9 πρόθεσιν : ὑπόθεσιν D || 13 A 2 διατελῶ λέγων : διατελῶν λέγω SNMαAEZb || 3 ἐξωλέστερον DZ : -τατον cett. || ἐκτραχηλίζον DZb : -λίζει cett. || 4 ante τῶν add. ὡς M[2]αAE.

sistible appât. Aux enfants des riches leurs parents recommandent d'être sobres, les flatteurs recommandent de s'enivrer; leurs parents d'être sages, les flatteurs de se dévergonder; leurs parents de faire attention, les flatteurs de dépenser; leurs parents d'être actifs, les flatteurs de paresser, en disant « La vie n'est qu'un instant[1]; il faudrait vivre sa vie et non vivre à côté de la vie[2]. Pourquoi vous préoccuper des menaces de votre père? C'est un radoteur[3], un revenant[4] déjà et nous allons en vitesse faire la levée du corps et le porter en terre. » Et même, on fournit une fille, on livre une femme mariée, on pille et on saccage les réserves gardées pour leur vieillesse par les parents. Race infâme qui joue la comédie de l'amitié, qui ne connaît pas le goût de la franchise, flatteurs des riches, contempteurs des pauvres, attirés vers la jeunesse comme par l'art de la lyre[5], la bouche bien fendue quand ceux qui les nourrissent rient de bon cœur, élément parasitaire et illégitime dans le monde, réglant leur vie sur les hochements de tête des riches, libres par le hasard de la naissance, mais esclaves par vocation[6]. Quand on n'est pas insolent avec eux, ils s'estiment offensés, car on les entretient pour rien. Ainsi tout père qui se soucie de la bonne éducation de ses enfants doit-il pourchasser ces abominables créatures[7]; il doit pourchasser aussi le vice chez les condisciples de ses fils; car ils sont propres à pervertir les naturels les plus nobles.

Morale et Humanité.

18. J'ai parlé jusqu'à présent d'idéal moral et d'utilité; ce que j'aborde maintenant touche aux sentiments d'humanité[8]. Car, inversement, je ne prétends pas non plus que les pères ne soient dans leur nature que rudesse et intransigeance. En bien des cas, qu'ils passent même sur des fautes assez légères et qu'ils se rappellent avoir eux-mêmes été jeunes. Et comme les médecins en mêlant des sucs doux aux médicaments amers ont trouvé

1-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

δέλεαρ ἀφύλακτον προτείνοντες τὴν ἡδονήν. Τοῖς
παισὶν τῶν πλουσίων οἱ πατέρες νήφειν παραινοῦσιν οἳ
δὲ μεθύειν, σωφρονεῖν οἳ δ' ἀσελγαίνειν, φυλάττειν
οἳ δὲ δαπανᾶν, φιλεργεῖν οἳ δὲ ῥᾳθυμεῖν, 'Στιγμὴ
χρόνου πᾶς ἐστιν ὁ βίος' λέγοντες, 'ζῆν οὐ παραζῆν
προσῆκε. Τί δὲ φροντιστέον ὑμῖν τῶν τοῦ πατρὸς ἀπει-
λῶν; Κρονόληρος καὶ σοροδαίμων ἐστί, καὶ μετέωρον B
αὐτὸν ἀράμενοι τὴν ταχίστην ἐξοίσομεν'. Καθῆκε δέ
τις καὶ χαμαιτύπην καὶ προηγώγευσε γαμετήν, καὶ τὰ
τῶν πατέρων ἐφόδια τοῦ γήρως ἐσύλησε καὶ περιέκοψε.
Μιαρὸν τὸ φῦλον, ὑποκριταὶ φιλίας, ἄγευστοι παρρη-
σίας, πλουσίων μὲν κόλακες πενήτων δ' ὑπερόπται, ὡς
ἐκ λυρικῆς τέχνης ἐπὶ τοὺς νέους ἀγόμενοι, σεσηρότες
ὅθ' οἱ τρέφοντες γελῶσιν ἐκ ψυχῆς, ὑποβολιμαῖα καὶ
νόθα μέρη βίου, πρὸς δὲ τὸ τῶν πλουσίων νεῦμα ζῶντες,
τῇ τύχῃ μὲν ἐλεύθεροι, τῇ προαιρέσει δὲ δοῦλοι· ὅταν
δὲ μὴ ὑβρίζωνται, τόθ' ὑβρίζεσθαι δοκοῦντες, ὅτι μάτην
παρατρέφονται. Ὥστε εἴ τῳ μέλει τῶν πατέρων τῆς τῶν C
τέκνων εὐαγωγίας, ἐκδιωκτέον τὰ μιαρὰ ταῦτα θρέμ-
ματα. Ἐκδιωκτέον δὲ καὶ τὰς τῶν συμφοιτητῶν μοχθη-
ρίας· καὶ γὰρ οὗτοι τὰς ἐπιεικεστάτας φύσεις ἱκανοὶ
διαφθείρειν εἰσί.

18. Ταῦτα μὲν οὖν καλὰ καὶ συμφέροντα, ἃ δὲ μέλλω
λέγειν, ἀνθρώπινα. Οὐδὲ γὰρ αὖ πάλιν τοὺς πατέρας
ἔγωγ' ἀξιῶ τελέως τραχεῖς καὶ σκληροὺς εἶναι τὴν
φύσιν, ἀλλὰ πολλαχοῦ καὶ συγχωρῆσαί τινα τῶν πρᾳο-
τέρων ἁμαρτημάτων, καὶ ἑαυτοὺς ἀναμιμνήσκειν ὅτι ἐγέ-
νοντο νέοι. Καὶ καθάπερ ἰατροὶ τὰ πικρὰ τῶν φαρμάκων

13 A 8 τῶν πλουσίων D : τοῖς πλουσίοις cett. || 11 οὐ D : καὶ οὐ cett. || 12 ὑμῖν MαAEZb : ἡμῖν cett. || B 4 ἐσύλησε καὶ περιέκοψε : περικέκοφε καὶ σεσύληκε MαAEZb || 7 λυρικῆς codd. : δουλικῆς Castiglioni θεατρικῆς Fern. μαγικῆς proposuerim || 8 ἐκ ψυχῆς Paton : καὶ ψυχῆς codd. || C 2 μιαρὰ : μυσαρὰ C²MαAEZb || 3 post δὲ add. οὐχ ἥκιστα D || 8 τραχεῖς καὶ σκληρούς : σκλ. κ. τρ. MαAEZb || 9-10 πρᾳοτέρων Wilamowitz : προτέρων codd.

dans l'agréable le moyen de mener à l'utile, de même les pères doivent allier la douceur à la sévérité des réprimandes et tantôt détendre et lâcher la bride aux désirs de leurs enfants, tantôt au contraire la serrer. Ils doivent accueillir leurs fautes avec la plus grande bienveillance ou, sinon, après un accès de colère, être prompts à s'apaiser, car l'impatience vaut mieux chez un père que la rancune parce que la malveillance et l'intransigeance sont de sérieux indices d'hostilité à l'égard de ses enfants. Il est bien aussi de ne même pas paraître au courant de certaines fautes et d'avoir pour ce qui se passe la faiblesse de vue et d'ouïe propre à la vieillesse de manière à ne voir ni entendre certaines actions qu'en réalité on voit et entend. Nous supportons les fautes de nos amis ; quoi d'étonnant s'il s'agit de nos enfants? Bien des fois nous n'avons pas repris pour leur ivresse nos esclaves cuvant leur vin. Tu as parfois été strict ; eh bien, sois également large. Tu as quelquefois montré de l'irritation : sache aussi pardonner. Il est arrivé que ton fils te trompe grâce à un serviteur ; contiens ta colère. Il t'a un jour retiré un attelage de ton champ ; il est venu à toi un jour l'haleine lourde de l'ivresse de la veille? Ignore-le ; ou encore couvert de parfum? Ne dis rien. Voilà comment tout en cabriolant, la jeunesse se fait dresser[1].

Le Mariage.

19. Ceux qui ne peuvent résister au plaisir et qui sont inaccessibles aux remontrances, il faut tenter de les atteler au joug du mariage car c'est là pour la jeunesse le lien le plus sûr[2]. Leurs fiancées ne doivent être ni beaucoup plus nobles, ni beaucoup plus riches : « Suis une route à ta mesure », dit sagement le proverbe[3]. Car choisir une épouse bien au-dessus de soi, ce n'est pas devenir l'époux d'une femme, mais, sans le savoir, l'esclave de la dot.

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 154.

τοῖς γλυκέσι χυμοῖς καταμιγνύντες τὴν τέρψιν ἐπὶ τὸ D
συμφέρον πάροδον εὗρον, οὕτω δεῖ τοὺς πατέρας τὴν
τῶν ἐπιτιμημάτων ἀποτομίαν τῇ πρᾳότητι μιγνύναι, καὶ
τοτὲ μὲν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν παίδων ἐφεῖναι καὶ χα-
λάσαι τὰς ἡνίας, τοτὲ δ' αὖ πάλιν ἀντιτεῖναι, καὶ μά-
λιστα μὲν εὐκόλως φέρειν τὰς ἁμαρτίας, εἰ δὲ μή γε, προ-
σοργισθέντας ταχέως ἀποφλεγμῆναι. Μᾶλλον γὰρ ὀξύ-
θυμον εἶναι δεῖ τὸν πατέρα ἢ βαρύθυμον, ὡς τό γε δυσ-
μενὲς καὶ δυσκατάλλακτον μισοτεκνίας οὐ μικρὸν
τεκμήριόν ἐστι. Καλὸν δὲ καὶ ἔνια τῶν ἁμαρτημάτων
μηδ' εἰδέναι δοκεῖν, ἀλλὰ τὸ τοῦ γήρως ἀμβλυῶττον
καὶ δύσκωφον ἐπὶ τὰ γινόμενα μεταφέρειν, ὡς ἔνια τῶν E
πραττομένων ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ
ἀκούειν. Φίλων ἁμαρτήματα φέρομεν· τί θαυμαστὸν
εἰ τέκνων; Δούλων πολλάκις κραιπαλώντων μέθην οὐκ
ἐξηλέγξαμεν. Ἐφείσω ποτέ, ἀλλὰ καὶ χορήγησον·
ἠγανάκτησάς ποτε, ἀλλὰ καὶ σύγγνωθι· ἐβουκόλησέ
ποτε δι' οἰκέτου· τὴν ὀργὴν κατάσχες. Ἐξ ἀγροῦ ποτε
ζεῦγος ἀφείλετο, ἦλθέ ποτε χθιζῆς μέθης ἀποπνέων,
ἀγνόησον· μύρων ὄζων, σίγησον. Οὕτω σκιρτῶσα
νεότης πωλοδαμνεῖται.

19. Πειρατέον δὲ τοὺς τῶν ἡδονῶν ἥττους καὶ πρὸς
τὰς ἐπιτιμήσεις δυσηκόους γάμῳ καταζεῦξαι· δεσμὸς F
γὰρ οὗτος τῆς νεότητος ἀσφαλέστατος. Ἐγγυᾶσθαι δὲ
δεῖ τοῖς υἱοῖς γυναῖκας μήτ' εὐγενεστέρας πολλῷ μήτε
πλουσιωτέρας· τὸ γὰρ 'τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα' σοφόν.
Ὡς οἵ γε μακρῷ κρείττους ἑαυτῶν λαμβάνοντες οὐ τῶν
γυναικῶν ἄνδρες, τῶν δὲ | προϊκῶν δοῦλοι λανθάνουσι 14
γινόμενοι.

13 D 4 τοτὲ D : πρῶτον cett. || ἐφεῖναι D : ἐφιέναι cett. || 5 ἀντιτεῖναι : ἀντιστῆναι D || 6-7 προσοργισθέντας : πρὸς καιρὸν ὀργ. D || 9 καὶ D : om. cett. || E 2-3 ἀκούοντας μὴ ἀκούειν : μὴ ἀκούειν ἀκούοντας Zb || 6 ἐβουκόλησε : ἐβουκόλησας C²M²αA'E || 9 ὄζων : ἀπόζων Zb || F 3 υἱοῖς : υἱέσι D.

L'éducation par l'exemple.

20. Encore quelques mots et j'en aurai terminé avec mes recommandations. Les pères doivent avant tout, en s'abstenant de toute faute et en remplissant tous leurs devoirs, se présenter à leurs enfants comme des exemples éclatants pour que, les yeux fixés sur leur manière de vivre comme sur un miroir[1], ces enfants se détournent du mal dans leurs actes comme dans leurs propos. Car ceux qui blâment leurs enfants pour des fautes dans lesquelles ils tombent eux-mêmes se font, sans en avoir conscience, leurs propres procureurs sous le nom de leurs fils ; de façon générale ceux qui mènent une vie dissolue n'ont même pas la liberté de blâmer les esclaves, à plus forte raison leurs enfants ; outre cela, ils peuvent être pour eux conseillers et maîtres d'injustice. Car là où les vieillards sont sans vergogne, nécessairement les jeunes gens aussi sont sans aucune pudeur[2]. Il faut donc essayer de mettre en œuvre tout ce qui s'impose pour l'édification des enfants et rivaliser avec Eurydice, qui, bien qu'Illyrienne et trois fois barbare, ne s'en mit pas moins à l'étude à un âge avancé pour instruire ses enfants ; et son amour maternel transparaît assez dans l'épigramme qu'elle consacra aux Muses :

> Eurydice, fille d'Hirra, dédia ce ⟨pina⟩ à ses compatriotes quand par son intelligence elle eut atteint l'objet, cher aux Muses, de son désir ; mère déjà d'enfants dans la fleur de la jeunesse, elle apprit, par son labeur, les lettres qui sont la mémoire des mots[3].

Embrasser toutes les recommandations exposées plus haut n'est peut-être que du domaine du vœu[4]. Mais prétendre en réaliser la plus grande part est une œuvre qui, si elle exige sans doute en elle-même des dons et beaucoup d'efforts, demeure assurément à la portée de l'humaine nature.

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

20. Βραχέα δὲ προσθεὶς αὐτοῖς περιγράψω τὰς ὑπο-
θήκας. Πρὸ πάντων γὰρ δεῖ τοὺς πατέρας τῷ μηδὲν
ἁμαρτάνειν ἀλλὰ πάντα ἃ δεῖ πράττειν ἐναργὲς ἑαυ-
τοὺς παράδειγμα τοῖς τέκνοις παρέχειν, ἵνα πρὸς τὸν
τούτων βίον ὥσπερ κάτοπτρον ἀποβλέποντες ἀποτρέ-
πωνται τῶν αἰσχρῶν ἔργων καὶ λόγων. Ὡς οἵτινες τοῖς
ἁμαρτάνουσιν υἱοῖς ἐπιτιμῶντες τοῖς αὐτοῖς ἁμαρτήμασι
περιπίπτουσιν, ἐπὶ τῷ ἐκείνων ὀνόματι λανθάνουσιν
ἑαυτῶν κατήγοροι γινόμενοι · τὸ δ' ὅλον φαύλως ζῶντες
οὐδὲ τοῖς δούλοις παρρησίαν ἄγουσιν ἐπιτιμᾶν, μή τί
γε τοῖς υἱοῖς. Χωρὶς δὲ τούτων γένοιντο ἂν αὐτοῖς τῶν
ἀδικημάτων σύμβουλοι καὶ διδάσκαλοι. Ὅπου γὰρ B
γέροντές εἰσιν ἀναίσχυντοι, ἐνταῦθα ἀνάγκη καὶ νέους
ἀναιδεστάτους εἶναι. Πειρατέον οὖν εἰς τὸν τῶν τέκνων
σωφρονισμὸν πάνθ' ὅσα προσῆκεν ἐπιτηδεύειν, ζηλώ-
σαντας Εὐρυδίκην, ἥτις Ἰλλυρὶς οὖσα καὶ τριβάρβαρος,
ὅμως ἐπὶ τῇ μαθήσει τῶν τέκνων ὀψὲ τῆς ἡλικίας ἥψατο
παιδείας. Ἱκανῶς δ' αὐτῆς τὴν φιλοτεκνίαν σημαίνει
τοὐπίγραμμα, ὅπερ ἀνέθηκε Μούσαις

Εὐρυδίκη Ἵρρα πολιήτισι τόνδ' ἀνέθηκε
Μούσαις εὐκταῖον ψυχῇ ἑλοῦσα πόθον. C
Γράμματα γὰρ μνημεῖα λόγων μήτηρ γεγαυῖα
παίδων ἡβώντων ἐξεπόνησε μαθεῖν.

Τὸ μὲν οὖν πάσας τὰς προειρημένας συμπεριλαβεῖν παραινέσεις εὐχῆς ἴσως ἔργον ἐστί · τὸ δὲ τὰς πλείους ζηλῶσαι καὶ αὐτὸ μὲν εὐμοιρίας δεόμενόν ἐστι καὶ πολλῆς ἐπιμελείας, ἀνυστὸν δ' οὖν ἀνθρωπίνῃ φύσει καθέστηκεν.

14 A 3 αὐτοῖς : ἔτι D ‖ περιγράψω : παραγράψω C[1]WqNM[1] ‖ 11 τὸ δ' ὅλον : οἱ δ' ὅλως W ‖ 13 γε : γε δὴ Zb ‖ B 3 τέκνων : παίδων Z ‖ 8-9 ὅπερ — τόνδε om. C[1] ‖ 9 Ἵρρα πολιήτισι Wilamowitz : Ἱεραπολιῆτις M[2]αAE Ἵρρα πολιῆτις cett. Σίρρα πολιήτισι Wilhelm ‖ C 1 Μούσαις om. CSNM [add. M[2]] D ἐμ Μούσαις Wilhelm ‖ εὐκταῖον codd. : εὔιστον Wilamowitz εὐκτὸν Wilhelm ‖ 4-5 παραιν. εὐχ. ἴσ. Stephanus : εὐχ. ἴσ. ἢ παραινέσεως codd. ὑποθήκας prop. Bernard. post εἰρημένας, vel ἐπιμελείας Babbitt.

2

COMMENT LIRE LES POÈTES

(DE AUDIENDIS POETIS)

(PLAN. 6)

NOTICE

Nous ne pouvons, dans l'état actuel de notre information, attribuer au *De audiendis poetis* ni une date de composition ni une place relative dans les œuvres de Plutarque. Tout au plus l'année 80, généralement adoptée[1], peut-elle être envisagée comme la plus raisonnable.

Aucun témoignage extérieur, en effet, ne nous procure à ce sujet la moindre indication, et le traité lui-même ne contient aucun repère chronologique, aucune référence à un événement historique. Rien dans le sujet ou la manière de le traiter ne dénote l'influence d'un fait d'actualité ; les seules occupations mentionnées (33 C : aller à l'agora, descendre à l'Académie ; 34 D : jouer à frapper des cailles) pourraient être trouvées dans un texte d'Aristophane ou de Platon ; les auteurs cités sont tous antérieurs au Ier siècle après J.-C., le plus récent étant Caton d'Utique (28 A) ; il en est de même pour les artistes, personnages de théâtre ou autres, quand ils nous sont connus. Nous ne savons rien sur le destinataire de l'ouvrage : son nom même est mal établi (cf. l'apparat critique), mais qu'il s'agisse de M. Sedapus (nom qui serait pour nous unique dans l'Antiquité), M. Sedatus (en ce cas il s'agirait d'un surnom : cf. *R.-E.*, art. *Sedatus*) ou M. Sedatius (nom porté par plusieurs personnages : cf. *R.-E.*, art. *Sedatius*), nous restons dans la même ignorance sur ses faits et gestes et sur ses relations avec Plutarque. Sur son fils Cléandros nous ne possédons aucun renseignement. Enfin c'est à tout âge que Plu-

1. Cf. K. Ziegler, *R.-E.*, art. Plutarchos, c. 709.

tarque a rédigé pour ses amis des traités du même genre, prodiguant ses conseils sur la manière de se comporter dans toutes les circonstances de la vie, en privé comme en public (voir les titres des *Moralia*), souvent en utilisant les mêmes citations que dans le *De audiendis poetis*[1].

Un seul détail permet des hypothèses : ce traité fut rédigé alors qu'un fils de l'auteur, Soclaros, avait l'âge d'étudier les poètes et d'en tirer profit pour une formation morale (15 A). Mais ce renseignement nous laisse le choix entre cinq années au moins, selon que Soclaros vient d'aborder cette étude au sortir de l'école primaire, c'est-à-dire vers douze ans, ou qu'il la poursuit depuis quelque temps déjà, peu avant d'accéder à l'étude de la philosophie. Le mot νέος qu'emploie Plutarque dans le titre et dans tout l'ouvrage autorise cette indécision : il devrait normalement désigner au moins un μειράκιον, un éphèbe ; mais un éphèbe n'en est plus aux études préparatoires à la philosophie : il étudie la philosophie et la rhétorique. Soclaros n'est donc en fait qu'un παῖς[2], et Plutarque lui-même emploie ce mot (18 E et 32 E), ainsi que l'expression οἱ σφόδρα νέοι (14 E). C'est pourquoi nous pouvons penser à un « jeune garçon » et non à un « jeune homme », et l'estimer plus proche de douze ans que de dix-sept — mais sans raison péremptoire. D'autre part, nous ne savons pas avec certitude si Soclaros est l'aîné des quatre fils de Plutarque : K. Zie-

1. Beaucoup de citations du *De aud. poet.* se retrouvent dans le reste de l'œuvre de Plutarque, et certains vers cités ici servent, dans d'autres traités, de points de départ à des considérations plus développées : comparer par exemple 18 A-C à *Quaest. conu.*, 673 C-674 D, 18 F à *Quaest. conu.*, III, 6, 15 B et 15 E à *De uirt. mor.*, 443 C et 452 C ou à *De sera*, 552 B, 31 A-D à *De coh. ira*, 453 A, 454 D et F ; mais on ne peut naturellement en conclure que Plutarque avait déjà rédigé ces développements quand il citait ces vers dans le *De aud. poet.*

2. Cf. Wyttenbach, *Animaduersiones in Plutarchi opera moralia*, t. 1, p. 108, et introduction à son édition d'Oxford, p. CLX (traduction par *puer*).

gler (*op. cit.*) le croit, mais R. Flacelière le conteste[1], et la *Consolatio ad uxorem* (608 C) conduirait à voir en lui le cadet. Nous avons donc le choix entre la première date où Plutarque put avoir un fils de douze ans environ, donc vers 77 s'il est né en 45, et celle, indéterminée, où son dernier fils eut cet âge. L'année 80 apparaît ainsi comme une moyenne raisonnable[2].

Le *De aud. poet.* serait donc l'œuvre d'un homme de trente-cinq ans environ. Présente-t-il les caractères d'une « œuvre de jeunesse »? Nous pourrions être tentés, à coup sûr, d'expliquer par l'inexpérience, l'apriorisme ou la fougue de la jeunesse[3] et par l'influence encore trop marquée d'études rhétoriques récentes certains caractères de cet opuscule. Traité pédagogique à l'usage des maîtres pour l'explication des textes poétiques dans lequel les qualités proprement poétiques d'un poème apparaissent toujours comme un attrait condamnable[4],

1. R. Flacelière, compte rendu de l'article de K. Ziegler, *Rev. des Ét. Gr.*, 63, 1950, p. 302. On pourra avoir une idée de la complexité de ce problème et de la difficulté qu'on rencontre pour trouver une solution en lisant dans la *Rev. des Ét. Gr.*, 94, 1981, d'une part l'article de D. Babut, *A propos des enfants et d'un ami de Plutarque : essai de solution pour deux énigmes*, p. 47-62, d'autre part celui de Bernadette Puech, *Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants*, p. 186-192.

2. C. P. Jones, *Towards a chronology of Plutarch's works*, *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, p. 61-74, ne trouve aucune raison décisive pour choisir une date de composition du *De aud. poet.* entre 80 et 100. Dans son ouvrage *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, il opte pour « after 80 » (p. 135), mais avec un point d'interrogation.

3. Cf. au contraire D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, p. 87 : « Le *De aud. poet.* ne peut être antérieur à la maturité de Plutarque : celui-ci apparaît, dans le premier chapitre, comme un homme d'expérience, qui exerce probablement une activité d'enseignement, auquel en tout cas les préoccupations pédagogiques ne sont pas étrangères. » Mais Plutarque est, selon l'expression d'Yvonne Vernière (*Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977), un « pédagogue-né » qui, comme la plupart des grands pédagogues de la littérature, n'a pas attendu, pour élaborer ses théories, de pouvoir les vérifier longuement dans la pratique.

4. 15 E, 16 A, 28 E.

— manuel de civilité puérile et honnête[1], — lieu de rencontre, à la faveur de plus de deux cents citations[2], d'une cinquantaine d'écrivains, philosophes, hommes d'État ou personnages pittoresques de huit siècles et de deux pays qui se répondent, s'opposent, se trouvent mis d'accord malgré leurs divergences ou disculpés de leurs « erreurs » par un arbitre féru de bon sens et plein du désir de réconcilier finalement tous les grands esprits pour les enrôler dans une prestigieuse équipe d'éducateurs, — et surtout mine de proverbes, réparties d'hommes célèbres, anecdotes et « potins », plaisanteries et « rosseries », *exempla*, *mirabilia*, le *De aud. poet.* surprend au premier abord par ce foisonnement enthousiaste mais indiscret : animé par la volonté généreuse d'utiliser pour l'éducation au Iᵉʳ siècle après J.-C., malgré l'évolution des notions morales et religieuses, l'ensemble des grandes œuvres littéraires grecques de tous les siècles précédents, Plutarque mérite parfois qu'on parle de sa « puérilité »[3] ou de sa « naïveté »[4], et prête le flanc, même, à de plus graves critiques. Car non seulement il déploie, comme tous les λυτικοί[5], une ingéniosité désarmante de casuiste

1. Ne pas lire pour le seul plaisir, mais pour acquérir une meilleure formation morale (14 A, 16 A, 28 E), ne faire aucun cas des richesses et des plaisirs (20 D, 21 B, 24 E sqq., 32 F, 36 C sqq.), ne craindre ni la maladie, ni la souffrance, ni la mort (30 E, 34 B), ne jamais être injuste ou déloyal (21 A, 32 B), ne pas s'abandonner à la sensualité (18 F, 19 F, 31 C), faire toujours triompher la raison sur les passions et surtout sur la colère (26 D, 27 A, 31 A sqq.), respecter son père (26 F), ses chefs (26 D), les vieillards (31 A) et les prêtres (19 C), placer au-dessus de tout la vertu (30 F, 35 A, 36 C), pratiquer les rites religieux (20 D) et croire en la sagesse et en la moralité parfaites des dieux (20 D sqq., 22 B, 23 D, 24 B, 34 A). Ce contenu moral explique la présence fréquente du *De aud. poet.* au XIXᵉ siècle dans les catalogues d'éditions scolaires.

2. Pour les citations faites par Plutarque, voir le répertoire de William C. Helmbold et Edward N. O'Neil, *Plutarch's quotations*, American Philological Association, 1959.

3. M. Croiset, *Hist. de la litt. gr.*, t. 5, p. 524.

4. H.-I. Marrou, *Hist. de l'éduc. dans l'Antiquité*, 6ᵉ éd., Paris, 1965.

5. Sur les λυτικοί et sur leurs adversaires ἐνστατικοί (comme Zoïle), voir par exemple F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, et J. Pépin, *Mythes et allégorie*, Paris, 1958.

ou d'hagiographe pour « innocenter » les poètes ou tirer une importante leçon morale de leurs vers les plus anodins[1], mais il commet sur plusieurs vers qu'il cite d'incontestables contre sens, au point d'autoriser à croire qu'il les commente sans les avoir relus dans leur contexte[2]. Plusieurs indices donnent à penser qu'il s'inspire souvent d'ouvrages analogues au sien[3] sans ajouter beaucoup de lui-même[4], qu'il lui arrive de travailler sur des commentaires de poèmes plutôt que sur les poèmes eux-mêmes, ou de recopier des « fiches »[5] de citations ou

1. Cf. par exemple 27 A-E, 32 E, 34 E-35 C. Voir G. Bechis, *Omero nel « Audiendis poetis » di Plutarco*, *Rivista di studi classici*, 25, 1977, p. 248-256.

2. 16 E : en fait, rien dans le texte de l'*Odyssée* (λ 471 sqq.) ne permet de dire qu'Achille supplie Ulysse de le ramener sur terre ; et Anticlée exprime tout simplement à Ulysse le souhait qu'il revoie au plus tôt Pénélope et qu'il puisse lui dire ce qu'il a vu. — 20 A : l'*Odyssée* contient toutes sortes de détails prouvant que les Phéaciens possèdent de grandes qualités physiques et morales et sont « aimés des dieux ». — 20 B : l'hiérogamie du Gargaros n'était certainement pas destinée à permettre cette leçon de morale ! — 26 C : Achille, quoique instruit par Chiron, ne raisonne nullement en médecin dans cet épisode de l'*Iliade*, puisque c'est Héra qui le pousse à convoquer l'assemblée des Grecs (A 55). — 29 A : Sthénélos n'est pas un homme « insignifiant » dans l'*Iliade* : voir E 241 et Ψ 510 ; d'ailleurs Plutarque, dans *De la. ips.*, 540 E, l'approuve de tenir ce langage. — Remarquons aussi que les paroles d'Ulysse citées en 19 B sont « profitables » pour lui seul, non pour la personne qui les écoute, et qu'Agamemnon, recevant Briséis immédiatement en échange de Chryséis, a quelques motifs de rester serein alors qu'Achille, lui, est spolié sans compensation (26 E). Voir aussi plus loin (p. 108, note 4) notre remarque sur le sens que Plutarque donne en 22 B à deux vers d'Homère. Enfin dans l'*Isthmique* IV, v. 48 (cit. en 21 A), Pindare donne non un conseil immoral, mais une simple définition du pancrace.

3. Les ouvrages de Buffière et Pépin cités ci-dessus donnent toutes indications sur ces ouvrages des λυτικοί.

4. Les λύσεις concernent surtout les citations d'Homère (plus de 120, dont les trois quarts de l'*Iliade*, toujours plus utilisée par les éducateurs) ; les vers des autres poètes (10 citations d'Hésiode, 7 de lyriques, 46 de tragiques, 8 de comiques), non commentés couramment par les λυτικοί, servent plutôt d'exemples analogues ou opposés et de termes de comparaison avec les opinions des philosophes.

5. Dans le *De tranq. an.*, 464 F, il parle des ὑπομνήματα qu'il avait composés pour lui-même et qui lui ont permis de rédiger très vite ce traité.

commentaires[1] sans toujours les harmoniser[2]; et nous pouvons regretter qu'il ressemble trop aux λυτικοί ordinaires en ignorant ou repoussant les conclusions des grammairiens alexandrins[3] et en approuvant au contraire les corrections arbitraires proposées par les Stoïciens[4]. Ajoutons à ces défauts quelque flottement dans la composition : si la matière est, pour l'essentiel, distribuée en deux grandes parties (16 A-28 D : ce qui rend les poèmes dangereux; 28 E-37 A : comment tirer profit des poèmes), et si l'auteur multiplie les πρῶτον, ἔτι δέ, et autres signes de bonne ordonnance, il est facile de relever des particules peu justifiées (οὖν, 32 E; ὅθεν, 33 B) ou insuffisantes (δέ, 19 A, 22 A, 27 E, 30 C) qui trahissent des ruptures dans la logique de l'exposé; et l'on verrait, par exemple, les moyens de justifier certaines immoralités (22 A-25 B et 27 A-27 E) dans la seconde partie plutôt que dans la première.

Mais ce sont là des remarques et des réserves que permettraient tous les ouvrages des *Moralia*, y compris les plus tardifs. Et inversement nous devons remarquer que Plutarque, traitant ici un sujet qu'il a plusieurs fois abordé[5], valorise sensiblement les procédés habituels

1. Voir les groupements de citations de Diogène (21 E-F), Xénophon (31 C), Épicure (37 A).

2. En 36 F, il approuve Euripide de dire que la vie est un tourment dont il faut être heureux de sortir, mais en 22 B il a torturé des vers d'Homère pour parvenir à les rendre louables en leur faisant exprimer l'idée opposée.

3. Plutarque cite sans aucune hésitation des vers athétisés (par exemple 24 B : θ 81-82. Voir la scholie rapportée dans l'éd. Bérard) ou faisant partie d'épisodes reconnus comme interpolés (par exemple 17 C : ω 11; 19 E : θ, les amours d'Aphrodite et Arès). Et quand il s'agit de vers qui avaient donné lieu à une grande abondance de λύσεις et à une condamnation d'Aristarque, Plutarque trouve des raisons pour les conserver (27 B : ζ 244-245. Voir la scholie rapportée dans l'éd. V. Bérard; 26 B : I, 458-461).

4. 33 C-D, 34 B.

5. Il avait composé aussi un Περὶ ποιημάτων τίς ἡ αὐτῶν ἐπιμέλεια (nº 220 du Catalogue de Lamprias), un Περὶ φιλολόγων παρασκευῶν (nº 202), un Περὶ μύθων ἢ μυθικῶν διηγημάτων, des Ὁμηρικαὶ μελέται et un commen-

des λυτικοί en les utilisant au service de conceptions plus sérieuses. D'abord parce qu'il fait, en général, preuve d'un bon sens qui l'empêche d'accepter certaines explications ridicules ou inutiles[1] et le conduit à admettre qu'il serait stupide de vouloir trouver dans tous les vers des vérités morales[2] ; ensuite, et surtout, parce qu'il ne cesse jamais dans ce traité de désirer être avant tout un philosophe, et un philosophe platonicien, ce qui le distingue nettement des simples γραμματικοί ou des ῥητορικοί, à l'égard desquels il manifeste un profond dédain[3].

Prédominante dans l'ensemble des *Moralia*[4], l'influence de Platon apparaît dans d'innombrables détails du *De aud. poet.*, secondaires comme la conduite à tenir à l'égard des insulteurs[5] ou l'importance de la couleur dans un tableau[6], essentiels comme la manière de concevoir la divinité[7], les réalités divines et cosmiques[8] ou la morale[9]. Et si Plutarque ne cesse jamais d'être éclec-

taire sur Hésiode dont nous avons des fragments. Voir aussi son traité intitulé Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι.

1. 19 E-F, 22 C, 28 B, 31 E. Cf. *Cons. ad ux.*, 611 B ; *De Is. et Os.*, 362 B.

2. 21 A.

3. 22 C, 28 E, 31 E.

4. Nous nous bornerons à renvoyer, sur ce sujet, à H. Dörrie, *Le platonisme de Plutarque*, in *Actes du VIII*e *Congrès Budé*, p. 519-529, et D. Babut, *La nature de l'âme et les passions chez Plutarque*, *ibid.*, p. 530-532. Rappelons que le Catalogue de Lamprias compte au moins 18 traités sur Platon et sa philosophie : nos 63 à 71, 84, 131, 133, 134, 136, 177, 189, 190, 221. Voir aussi Roger Miller Jones, *The platonism of Plutarch*, 1916, rééd. de 1980, p. 107-153 : parallels between Plutarch and Plato.

5. 35 D ; cf. Platon, *Gorgias*, 527 d.

6. 16 B ; cf. Platon, *Politique*, 277 c.

7. En rassemblant les éléments donnés en 17 A, B, D-E, 20 D, E, 21 A, 23 C-D, 24 B, 30 F, 34 A, on obtient un « portrait » de dieu tout à fait conforme, pour l'essentiel, à celui que Platon établit dans son œuvre.

8. 17 D-E, où Plutarque lui-même fait le rapprochement avec Platon. Voir *Cratyle*, 400 d-401 a, ou *Critias*, 107 a-b, ou *Lois*, 672 b, et Xénophon, *Mémor.*, I, 1.

9. 25 C, 31 F : morale fondée sur la raison. En 28 D, ἀμαθία signifie « mauvaise conduite » autant que « ignorance ». Cf. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 253 : « Plutarque n'envisage

tique, s'il emprunte aussi des idées aux autres écoles philosophiques[1] et surtout aux Stoïciens[2] et à Aristote[3], il est facile de voir qu'il se refuse à utiliser des procédés d'explication condamnés par Platon[4], et qu'il n'invoque l'opinion d'autres philosophes que lorsqu'elle corrobore ce que Platon avait dit — ou aurait pu dire : la λύσις qu'il prend chez Aristote n'a rien d'aristotélicien[5], et si ses idées sur la colère paraissent empruntées à l'*Éthique à Nicomaque*, elles sont en accord avec le platonisme[6] ; les « corrections » de Stoïciens adoptées

pas que la description du mal agisse sur la sensibilité et l'imagination. Du moment que la raison est éclairée, le vice dépisté est reconnu, le poison n'est plus nocif : notre auteur pense, en bon platonicien, que la vertu relève de l'intelligence. » Voir aussi 34 A, l' « acceptation » de l'homosexualité par Plutarque dans les conditions où Platon l'admettait (cf. Marrou, *op. cit.*, p. 64 sqq.).

1. Sont cités dans ce traité : Antisthène (33 C), Bion (22 A), Cléanthe (33 C), Diogène (21 E, 21 F), Empédocle (17 E), Épicure (15 D, 36 B, 37 A), Héraclite (28 D), Xénophane (17 E), Zénon (33 D), Caton l'Ancien (14 D, 29 E), Caton d'Utique (28 A).

2. Sur l'importance du stoïcisme dans le *De aud. poet.*, voir Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 88-93.

3. 32 F, une explication rapportée sous le nom d'Aristote, — 18 A sqq., les remarques sur la peinture, développées longuement comme si l'auteur recopiait une fiche de lecture (et reprises dans *Quaest. conu.*, 673 C-674 C), rappellent les idées exprimées dans *Poét.*, 1448 b 5 sqq. — 16 C : cf. *Poét.*, 1447 b 17, — 24 A (variations possibles du sens des mots selon les époques et les pays) : cf. *Poét.*, 1461 a 22 sqq. Et toutes les remarques sur l'appropriation des paroles aux personnages (18 B-F, 26 A-28 A) découlent du principe formulé dans *Poét.*, 1461 a. La formule Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί se trouve chez Aristote, mais était proverbiale.

4. Rejet des interprétations allégoriques : *Rép.*, 378 d-e ; *Phèdre*, 229 c-230 a ; condamnation des étymologies fantaisistes : *Cratyle* (à ce sujet, voir d'ailleurs les éléments du dossier dans Buffière, *op. cit.*, p. 62-63).

5. 32 F. En revanche, il n'emprunte nullement à Aristote l'idée que certaines formes poétiques peuvent ne pas avoir un contenu moral et éducateur, mais servir à la catharsis et au délassement (*Polit.*, 1341 b 32 sqq.), ni (en 16 C) la différence entre « fiction » et « mensonge » (*Poét.*, 1451 b 5 : la poésie « plus philosophique » que l'histoire parce que pouvant créer un monde plus « vrai » que le monde « réel » en le dégageant de certains éléments contingents), parce qu'il n'en trouve pas trace chez Platon.

6. L'idée que la colère doit être non proscrite totalement (comme

en 33 C s'inspirent d'un idéal très platonicien de modération dans les plaisirs ; les éléments de la définition de la vertu donnés en 24 D appartiennent au vocabulaire du Portique[1], mais se trouvent sous d'autres noms chez Platon[2], et le mot φρόνησις n'a nullement en 32 A le sens précis qu'il a chez les Stoïciens[3] ; Diogène est très platonicien dans ses deux interventions[4] ; Xénophane et Empédocle parlent sur l' « inconnaissable » dans les

le voulaient les Stoïciens et les Épicuriens), mais disciplinée et orientée, se trouve dans l'*Eth. à Nic.*, II, et c'est à un Péripatéticien que Plutarque se réfère dans le traité qu'il a consacré à cette passion (*De coh. ira*, 460 C), mais elle est impliquée dans un passage au moins de Platon : *Rép.*, 375 a sqq. (cf. Aulu-Gelle, *Nuits att.*, 1, 26), et elle fait partie de la conception générale de Plutarque sur les passions, qu'il faut contrôler, canaliser, utiliser, et non extirper totalement : cf. *De aud. poet.*, 15 E : or cette conception s'appuie sur une phrase de Platon (*Lois*, 773 d) citée dans ce passage, et surtout elle procède de l'idée de Platon que seuls les hommes qui, sous l'impulsion de leurs passions, seraient capables de grands maux, sont aussi capables de grandes vertus (*Criton*, 44 d ; *Rép.*, 491 e ; etc. Voir à ce sujet Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 326 et note 4). Cf. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979, p. 296-299.

1. Pour ὀρθότητα λόγου, cf. Cicéron, *Tusc.*, 4, 34 ; pour ἀκρότητα λογικῆς φύσεως, cf. Chrysippe, in Arnim, *S. V. F.*, t. 3, p. 19, cit. 76 ; pour διάθεσιν ὁμολογουμένην ψυχῆς, cf. id., *ibid.*, p. 11, cit. 39, ou Cicéron, *Tusc.*, 4, 31 ou 34, ou Sénèque, *Ad Luc.*, 31, 8.

2. Pour la « justesse du raisonnement », cf. *Protag.*, 358 d ; pour le « degré suprême d'une nature raisonnable », cf. *Ménon*, 100 b (la vertu fondée sur l'opinion vraie qui est une θεία μοῖρα) et *Rép.*, 504 d sqq. (seuls les hommes supérieurs que sont les philosophes possèdent la science qui fonde la vertu) ; pour « disposition harmonieuse de l'âme », cf. *Timée*, 41 d-e (Plutarque y renvoie dans *De uirt. mor.*, 441 E-F. Voir aussi *De an. procr.*, 1027 A, avec le mot ἁρμονία).

3. Le mot φρόνησις est plutôt stoïcien : Platon dit ἐπιστήμη. Les Stoïciens distinguaient quatre vertus principales : φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία (cf. Arnim, *S. V. F.*, t. III, p. 64, cit. 264) ; dans le *De Stoic. rep.*, 1034 C, Plutarque précise qu'il adopte cette division parce qu'elle est dans Platon (*Politique*, 306 a), mais refuse de voir dans la φρόνησις la vertu unique qui prend les trois autres noms selon les objets auxquels elle s'applique : cf. *De uirt. mor.*, 441 A-B ; et effectivement dans le *De aud. poet.* (32 A) il dit que les trois autres vertus « découlent » de la première.

4. Son avis sur les rites d'initiation est celui de Platon dans *Phédon*, 69 c-d, et *Rép.*, 364 b-c et 366 a-b.

mêmes termes que Socrate[1] ; et Épicure, enfin, est appelé pour confirmer des opinions très platoniciennes sur le bonheur, la mort et les tyrans[2]. Nous pouvons même relever beaucoup d'indices d'une influence directe de la *République* et des *Lois* dans le choix et le groupement des citations, ainsi que dans la manière de les commenter[3].

Fidélité dans les détails bien inattendue, objectera-t-on : Plutarque ne s'oppose-t-il pas radicalement à Platon par sa thèse même, puisqu'il estime (15 A) qu'il n'est pas « avantageux » d'interdire la poésie aux jeunes garçons? Ne rédige-t-il pas cet ouvrage pour prouver que les poisons dénoncés par Platon sont inoffensifs, puisque l'antidote se trouve généralement dans les poèmes eux-mêmes (15 C-22 B) où les poètes ont pris

1. 17 E.

2. Sur le bonheur, cf. *Rép.*, 585 d sqq., ou *Philèbe* ; sur la mort, *Apol. de Socr.*, 40 c sqq., et *Phédon* ; sur les tyrans, *Rép.*, 576 b sqq. Précisons aussi que lorsque Plutarque, en 17 C-D, rejette certaines images effrayantes de l'au-delà en leur refusant toute réalité, il paraît faire preuve d'un positivisme très épicurien : cf. Épicure, Κύρια δόξα XII (« Celui qui ne connaît pas à fond la nature de l'univers, mais se contente de conjectures mythologiques, ne pourra pas se délivrer de la crainte qu'il éprouve au sujet des choses les plus importantes ») ; mais en fait il ne rejette ces conceptions que lorsqu'elles donnent des dieux une idée qui lui paraît déplacée, et la vérité qu'il recherche alors n'est pas une vérité rationaliste excluant les dieux comme causes.

3. Les rapprochements possibles sont innombrables. Comparer par exemple 14 E et *Rép.*, 397 d, et *Lois*, 659 e ; 16 A et *Rép.*, 377 a ; 16 E, 17 C et *Rép.*, 387 b-e ; 17 D et *Rép.*, 603 a, 608 a ; 18 B et *Rép.*, 396 b et 397 a ; 20 A et *Rép.*, 292 b ; 20 E et *Rép.*, 378 c ; 21 B, 24 E-F, 36 C et *Lois*, 660 e sqq., 742 e-743 a ; 22 A et *Lois*, 773 d, 815 c-d ; 31 B et *Rép.*, 379 e ; 36 C et *Rép.*, 387 d-389 a ; 36 E et *Rép.*, 377 b. Pour les idées sur les dieux dans les passages énumérés ci-dessus (p. 73, note 7), comparer *Rép.*, 379 a sqq., 617 e. Voir en 16 D-19 C et 24 A-D le regroupement, sous forme de citations ou d'allusions, de vers cités par Platon en quelques pages de *Rép.*, 364 d-389 e ; et remarquer que le v. 528 est cité en 24 B d'après le texte de *Rép.*, 379 d, et non d'après la vulgate homérique, alors que dans *Consol. ad Apoll.*, 105 c, c'est le vers de la vulgate qui est cité. Et bien entendu 36 E rappelle de très près certains détails de l'allégorie de la Caverne (*Rép.*, 515 e sqq.).

grand soin de ne le cacher qu'à demi (19 A-20 C)? Peut-on réfuter plus nettement la *République* et les *Lois*? — Mais, en formulant sa condamnation, Platon avouait son regret de devoir bannir les poètes de sa cité (*Rép.*, 595 b-c) et semblait souhaiter, en somme, une révision du procès qu'il avait jugé (*ibid.*, 607 b-c) ; il admettait la lecture des poèmes moyennant certaines précautions[1] et savait dégager leurs leçons morales (*Apol. de Socr.*, 28 c-d, à propos d'Achille) ; il donnait lui-même constamment l'exemple d'une création de « mythes » instructifs, moraux, philosophiques, — il déclarait sa préférence pour les solutions qui sauvegardent plutôt que pour celles qui suppriment (*Lois*, 773 d, cité par Plutarque, 15 E), — et s'il refusait les explications allégoriques, il recommandait de rendre les poèmes moraux en effectuant certaines corrections (*Lois*, 802 b) ; enfin il précisait à quelles conditions il admettrait volontiers la poésie[2] où il voyait une propédeutique efficace[3]. Nous pouvons estimer que, comme ensuite les Néoplatoniciens, c'est en disciple respectueux des intentions du maître que Plutarque dans le *De aud. poet.* inscrit à nouveau au programme des classes les œuvres poétiques que Platon en avait exclues : s'il vivait de nos jours, il dirait que les découvertes de la nouvelle critique (ἀναθεώρησις, 19 E), une pédagogie appropriée, et une formation adé-

1. *Rép.*, 608 a-b : la lecture de la poésie peut n'être pas néfaste si nous avons une connaissance ferme de ce que sont le bien et la vérité. Or Plutarque insiste sur cette connaissance préalable : 28 E.

2. Une poésie qui aurait pour unique fin la morale et non le plaisir : *Lois*, 667 c-668 b ; — qui imiterait dans son expression « le ton de l'honnête homme » : *Rép.*, 398 b ; — qui serait « un hymne aux dieux et un éloge des gens de bien » : *ibid.*, 607 a ; — qui ne prêterait jamais aux dieux quoi que ce soit de criticable : *ibid.*, fin du livre II ; — qui n'effraierait jamais par des lamentations sur la mort ou la crainte de l'au-delà : *ibid.*, jusqu'à 389 b ; — qui inculquerait l'amour de la vérité, de l'obéissance aux chefs, de la tempérance, de la frugalité : *ibid.*, jusqu'à 392 b.

3. *Rép.*, 377 a-402 a.

quate des professeurs permettent ce retour dans des conditions approuvées par Platon[1].

Fidélité, pourtant, qui néglige quelques points importants. Plutarque est muet sur l'utilité politique et civique de la poésie, principale préoccupation de Platon[2]. Même quand il commente des vers qui semblent appeler une remarque à ce sujet[3] ou ont été appréciés dans la *République* en fonction de cette utilité[4], il attire l'attention à peu près uniquement sur la leçon de morale individuelle qu'ils permettent de tirer[5] ; on ne peut trouver qu'une seule allusion aux divergences d'opinions entre citoyens, faite en passant et comme pour amuser (20 C) : elle prouve que l'auteur appartient à une époque où la politique a cessé d'intéresser l'éducateur. Il néglige également d'approfondir la nature de la poésie (et en particulier de l'imitation[6], à laquelle Platon consacrait toute une étude en rapport avec une théorie des facultés de l'âme et de la connaissance[7]) et ne place le secret de

1. Voir par exemple ci-après p. 99, la note 2, sur 18 D.

2. « Platon lutte en réformateur politique et social (...) contre une autorité politique et sociale qu'il juge déformatrice et perverse (...), opposée aux méthodes et à l'esprit de la réforme qu'il entreprend » (Diès, introd. à l'éd. Chambry de la *Rép.*, C. U. F., p. cix). Entre autres preuves, voir *Gorgias*, 502 c ; *Rép.*, 605 a ; *Lois*, 817 c, l'influence pernicieuse de la poésie sur le peuple.

3. 27 A : Méléagre peut être un modèle de bon citoyen sacrifiant ses rancœurs personnelles à la sauvegarde de sa cité.

4. 16 D : dans la *Rép.*, 386 b sqq., Platon blâme ces descriptions terrifiantes des Enfers parce qu'elles influent fâcheusement sur le moral de futurs combattants.

5. En 26 D-27 A et 28 F-30 A, il parle des rapports entre chefs et subordonnés, mais en insistant surtout sur les idées de dignité et de sagesse qui doivent toujours inspirer la conduite.

6. Platon établit dans *Rép.*, 393 d sqq., l'existence d'une poésie non imitative. Plutarque ne retient rien de cette distinction.

7. Diès (préface à l'éd. Chambry de la *Rép.*, p. cviii-cx), constatant que la condamnation de la poésie au livre X de la *Rép.* peut paraître « étrange », prouve qu'elle y est au contraire « logique et naturelle » : « N'est-ce pas lorsqu'il a établi la distinction et la hiérarchie des facultés de l'âme (livre IV) que Platon peut le mieux montrer sur quel bouleversement de cette hiérarchie se fonde un tel art d'illusionisme et d'impressionisme, et n'est-ce pas après avoir tracé le

son « charme » que dans l'agrément des fictions qu'elle propose et dans son style (16 B) : ce qu'un Académicien trouverait insuffisamment philosophique ! Jamais non plus il ne présente les poètes comme des inspirés à peine responsables des vers qu'ils produisent : il les montre au contraire très conscients de ce qu'ils écrivent et appliquant les procédés qui plaisent aux lecteurs[1], ce qui le fait évidemment ressembler aux λυτικοί ordinaires, qui ne se posent aucune question sur l'origine de la poésie et la nature particulière des poètes, plus qu'à un héritier spirituel de Platon. Enfin, s'il parle constamment du « bien » et du « mal », s'il insiste sur la nécessité d'en avoir une connaissance préalable précise, nulle part il ne donne une définition de ces notions. Est-ce parce qu'il l'a donnée dans un ouvrage précédent? Nous ne voyons pas lequel. Est-ce parce qu'il renvoie implicitement aux définitions de Platon? A voir dans quels cas il emploie les mots ἄτοπος, φαῦλος et παρὰ τὸ προσῆκον[2], nous sommes plutôt tentés d'estimer qu'il accepte les jugements de la morale courante, et rien ne nous conduit à penser qu'il use du mot καλόν avec plus de rigueur platonicienne que, par exemple, du mot δόξα[3]. Il paraît manifester au moins autant de curiosité pour les φυσικά (15 B, 15 F, 22 A : les propriétés étonnantes du poulpe, de l'améthyste, de la mandragore, de la cantharide) que pour la métaphysique, qu'il présente comme un terrain peu sûr où les grands philosophes eux-mêmes perdent pied facilement (17 E), — ce qui n'est guère platonicien !

Mais de ces « infidélités » à la philosophie platonicienne, de l'aspect simpliste ou superficiel de certaines idées

programme de l'éducation par la science et dressé le tableau des degrés de l'être et du connaître (livres VI et VII) qu'il mesurera le mieux à quelle distance de toute vérité et de toute réalité en reste cette poésie, qui sait tout et enseigne tout? »

1. 16 A-B, 17 C, 19 E, 25 D.

2. Par exemple 16 D, 18 E, 19 C, 21 D, 26 B, 27 F, 32 E. Le mot φαῦλος est utilisé 25 fois dans le traité.

3. 16 D, 17 B, 17 D, 19 D, 26 B.

énoncées dans le *De aud. poet.*, nous ne pouvons conclure que cet opuscule est une œuvre de jeunesse, car tous les traités réunis dans les *Moralia* offrent plus ou moins ces caractères, qui procèdent des caractères permanents de l'esprit et du tempérament de leur auteur[1]; et si les règles proposées ici par Plutarque pour l'explication des poèmes reposent sur une conception discutable de cet exercice littéraire[2], il est fort probable que, même très âgé, il n'en eut pas une autre ; il aurait d'ailleurs été le seul de son époque, sinon de l'Antiquité, à l'avoir.

Renonçons donc à l'espoir d'assigner une date de composition à ce traité ; mais notons qu'un autre problème, du moins, ne se pose pas à son sujet : celui de l'authenticité, précisément parce qu'il présente tant de traits fondamentaux de la personnalité de Plutarque. Et nous pouvons y ajouter certains éléments de style particulièrement « signés » : le goût pour les comparaisons, métaphores et mots imagés[3], pour la gémination des mots[4], pour les expressions du registre familier destinées à donner à l'exposé l'air naturel d'une conversation non

1. Dumortier, notice sur *De uirt. mor.*, C. U. F., t. VII, 1, p. 18, écrit : « Plutarque, dans cette œuvre de jeunesse qu'est le *De uirtute morali*, se sépare donc de Platon comme des Stoïciens pour suivre l'enseignement d'Aristote. » Il n'en est pas exactement ainsi dans le *De aud. poet.*

2. M. Croiset écrivait avec modération dans son *Hist. de la litt. gr.*, t. 5, p. 524 : « Plutarque a porté dans la critique littéraire, il faut le reconnaître, des vues qui sont non seulement étrangères, mais contraires à la nature du genre... »

3. Dans les quatre premières pages, huit comparaisons (avec des aliments, les portes d'une ville, les améthystes, le poulpe, l'Égypte, le vin, les matelots d'Ulysse devant les Sirènes, la mandragore). Voir à ce sujet F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Paris, 1964, et la communication de R. Klaerr au VIII[e] Congrès de l'Association Guillaume Budé (*Actes*, 1968, p. 536-542).

4. Type φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι, βλάπτει καὶ διαφθείρει, αἱμυλίας καὶ χάριτος, τὸ ἀνδρείκελον καὶ ἀπατηλόν, ἀμύθου καὶ ἀπλάστου (15 A-16 B), avec très souvent insertion entre les deux mots d'un terme commun, type ὑπηκόους ἑαυτοὺς καὶ χειροήθεις, τὸ χρήσιμον ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ σωτήριον, τὸ μυθῶδες αὐτῆς καὶ θεατρικόν (sept exemples de 14 E à 16 A).

académique et pédante[1], pour les emprunts, aussi, au vocabulaire de sciences dont l'auteur aimait signaler sa connaissance, comme la médecine[2], et enfin pour la coexistence de certains éléments de la langue du Ier siècle après J.-C. avec les éléments généraux de la langue littéraire des grandes œuvres attiques en prose, dans des proportions d'ailleurs difficilement mesurables — d'où le problème du choix des leçons toujours posé aux éditeurs pour l'établissement du texte, et jusqu'ici resté sans solution.

1. Emploi de εὐθύς ou αὐτίκα γοῦν pour annoncer des exemples (20 E, 23 A, 32 E), νὴ Δία (17 E, 20 E, 24 A, 27 D, 30 A, 34 D, 34 F, 36 D) ou μὰ Δία (32 F, 33 E) ou ναὶ μὰ Δία (34 E) ; apostrophes ou questions (16 D, 20 E, 28 C). Rappelons le soin pris par l'auteur à préciser qu'il s'agit de la « mise par écrit » d'idées exprimées dans une conférence (15 A).

2. 15 B-C : δυσόνειρος, ταραχώδης, ἀλλόκοτος, ταρακτικός, παράφορος ; 26 C : κρίνεσθαι ; et les comparaisons avec des faits médicaux : 15 F, 22 B, 34 C. Plutarque, comme Platon (*Gorgias*, 464 b sqq.), voyait dans la médecine une science de premier ordre, complémentaire de la philosophie (*De tu. san.*, 122 D-E) ; il est l'auteur de traités consacrés à des sujets médicaux : Ὑγιεινὰ παραγγέλματα, Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα, et un commentaire sur les *Thériaques* de Nicandre. — Signalons aussi les allusions à la technique picturale (16 B, 18 A sqq. ; cf. *De Pythiae orac.*, 395 B ; *De glor. Ath.*, 346 A et F) et à l'art culinaire (14 D-F ; cf. *Quaest. conu.*), mais sans emploi ici d'un vocabulaire spécialisé.

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Trente manuscrits désignés par un sigle traditionnel contiennent le *De aud. poet.*[1] — auxquels on peut ajouter plusieurs *minores*[2]. Cette profusion n'est pas d'un grand secours à l'éditeur, car, outre que vingt-deux d'entre eux datent des XIV[e] et XV[e] siècles, ils appartiennent à plusieurs traditions différentes[3] dont il est difficile de déterminer la meilleure[4]. Il est donc raisonnable, semble-t-il,

1. Dans l'ordre alphabétique : A C D E G J M N S V W X Y Z h i k l n p q s t v α β γ ε υ Ricc. Voir ci-dessus, p. CCCXXIII-CCCXXIV.

2. En particulier, ceux auxquels E. Valgiglio donne un sigle (voir son article, *In margine alla tradizione manoscritta del « De audiendis poetis » di Plutarco, Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini*, N. S. XV, 1967, p. 107 sqq., et son éd. du *De aud. p.*, p. LIX-XCI) : *Laurentianus* 80, 5, s. XIV (K), *Parisinus gr.* 2076, s. XV (P), *Parisinus gr.* 2992, s. XV (Q), *Laurentianus Conv. soppr.* 26, s. XIV (ρ), *Marcianus gr.* 248, s. XIV (σ). On peut y ajouter *Raudnitzianus* VI Fe 4, s. XV/XVI.

3. Les éditeurs ne sont pas d'accord sur la répartition des manuscrits en familles et groupes : par exemple ceux de la présente collection placent C dans la même famille que G W X υ, D et Z dans la même famille que Y N M, et font des *Planudei* α A E une famille à part ; Valgiglio, dans son éd. de 1973, distingue le groupe G X, le groupe D Z, et met C dans un troisième groupe avec M N W Y et les *Planudei*.

4. Sur la valeur à reconnaître aux différents manuscrits ou groupes de manuscrits, voir par exemple les opinions radicalement opposées de Paton et Valgiglio touchant le manuscrit D. Le manuscrit C, dont le sigle accompagne le plus souvent les lemmes tirés d'un ensemble de manuscrits, n'a guère d'importance, pour le *De aud. poet.*, comme source unique parmi les dix manuscrits que nous avons retenus : deux leçons seulement nous paraissent devoir être adoptées (15 B, βρωθῆναι ; 32 E, τὸν τὴν), toutes les autres — une vingtaine — étant fort discutables (parmi celles que nous avons citées : 18 D, καλῶς ; 20 B, ὑπόθεσις ; 20 E, αἰὲν ἐόντες ; 22 D, ποιητῶν ; 25 E, πάντα μηδὲ, et surtout 28 D, un ἐπειδὴ assez inattendu, la formule ἐπεὶ δ' ὥσπερ étant familière à Plutarque). Pour le groupe G X,

— de limiter les références aux manuscrits les plus anciens. Notre apparat critique fera donc état des leçons données par les dix manuscrits suivants : A C D G M N W X Y Z, qui représentent les différentes traditions (C GX, DZ, MNWY, A) ; ils datent des XIe et XIIe siècles, sauf Z (XIVe siècle), qui supplée au manque de D pour le début du traité (jusqu'à 22 C), et A (XIVe siècle), qu'il importe de retenir comme représentant de la tradition planudéenne ;

— de ne pas accorder systématiquement l'avantage aux leçons d'une tradition[1].

Outre les difficultés générales rencontrées, de ce fait, pour l'établissement du texte, une difficulté particulière se présente à l'éditeur du *De aud. poet.* pour plusieurs citations : des vers de l'*Iliade*, de l'*Odyssée*, des *Travaux et Jours*, de tragédies conservées, de poèmes lyriques connus par d'autres sources, sont donnés par la majorité ou la totalité des manuscrits de Plutarque sous une forme différente de celle que les éditeurs de ces œuvres ont été conduits à adopter. Cette différence résulte-t-elle d'erreurs

tenu pour le meilleur par Paton et utilisé plus prudemment par Valgiglio (éd. du *De aud. poet.*, p. LXII), on peut faire les remarques suivantes sur les leçons qu'il est le seul à proposer : certaines sont préférables à celles de tous les autres manuscrits (16 E, τῷ 'Απόλλωνι ; 24 E, μέν τοι ; 30 F, φάσκουσαν ; très vraisemblablement 23 B, προσηγόρευκε ; 34 C, μὲν ; 35 C, ἐπιμελῶς ; et 21 E, ἐμβέβληκεν εἰς ἀθυμίαν plutôt que ἐμπέπληκεν ἀθυμίας si l'on veut éviter une contradiction entre le sens de πίμπλημι et celui du ἀ- privatif), mais on peut hésiter à adopter 14 D, οὓς... ἔχειν, et on écarte pour des raisons diverses 16 D, δαιμονίων, 18 E, λαβὼν ζῆν et βλάπτοιτο, 26 B, ἕξει, 34 A, νεύειν, 36 C, ὁμιλίας ; aussi est-ce sans raison vraiment décisive que l'éditeur adoptera, en plusieurs cas, l'ordre des mots donné par G X plutôt que celui des autres manuscrits (cf. 14 E, 15 A, 19 F, 20 B, 20 F, 25 B, 33 F), ou un préverbe plutôt qu'un autre (23 B), ou un verbe simple plutôt qu'un verbe à préverbe (18 D), ou φλαῦρον plutôt que φαῦλον (21 A), ou un νὴ Δία évidemment non indispensable à la compréhension du texte (34 D). Des remarques analogues peuvent être faites sur les autres groupes de manuscrits : D Z, M N W Y, et les *Planudei*.

1. Cf. Valgiglio, *op. cit.*, p. XC : les leçons données à la fois par G X et par D Z ou un manuscrit d'un autre groupe « sono le più attendibili » — sauf certaines exceptions.

commises par les copistes des manuscrits de Plutarque ou d'erreurs commises par Plutarque lui-même citant de mémoire (ou utilisant des « fiches » établies de mémoire)? Et par conséquent, pour restituer le plus fidèlement possible ce que Plutarque a écrit, faut-il corriger ou conserver ces leçons? Mais comment le savoir, sauf peut-être lorsqu'il faudrait admettre que Plutarque peut rendre des vers boiteux? Il convient donc d'étudier chaque cas et d'adopter, croyons-nous, l'une ou l'autre de ces trois conclusions :

1. Il n'y a aucune raison déterminante pour modifier le texte donné par la majorité ou la totalité des manuscrits de Plutarque même s'il diffère de celui qu'ont établi les éditeurs de l'œuvre d'origine : 17 D, λεύσσειν et γῆν ; 23 E, δῶρα ; 25 E, λύωμεν ; 26 D, ἄψ ἐς ; 36 A, τέκνον — τοι;.

2. Il y a une raison pour ne pas adopter le texte donné par la majorité des manuscrits et préférer le texte donné par quelques-uns, même s'il diffère de celui qu'ont établi les éditeurs de l'œuvre d'origine : 20 A, εὐνάς et non εὐναί, parce que complément de ἀγαπῶντας.

3. Il y a une raison pour ne pas adopter le texte donné par la majorité ou la totalité des manuscrits et pour préférer celui qu'ont établi les éditeurs de l'œuvre d'origine : d'où les lemmes 17 C, καταλείπειν et ἀδρότητα ; 22 E, βίοτον ; 22 F, θέσθαι ; 23 E, παρ ; 24 D, φάλαγγας ; 24 E, μέν τοι ; 25 F, θυγατρός ; 27 D, ἐπὶ ; 28 F, ἐνὶ κλισίῃς ; 29 F, ὑπήλυθε ; 33 E, σ' ἐφύτευσ' ; 36 A, νεμέσασχ' ; 36 C, φάσω μέγιστον.

OUVRAGES A CONSULTER

Les éditions les plus récentes de ce traité sont :

— en 1973, celle de Ernesto Valgiglio, Biblioteca Loescheriana, Turin, avec traduction et commentaire;

— en 1974, dans la Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, au t. 1 des *Moralia*, l'édition antérieure de Paton-Wegehaupt-Pohlenz mise à jour (addenda et corrigenda, p. 365-372) par Hans Gärtner;

— en 1985, celle de Concepcion Morales Otal et José Garcia López (non critique) dans la Biblioteca Clásica Gredos, t. I des *Moralia*, Madrid.

La présente édition utilise le travail de vérification auquel s'est livrée sur les manuscrits A C D E J N X Y Z q t Brigitte Mondrain pour un mémoire de maîtrise présenté à l'Université de Paris-Sorbonne sous la direction de J. Irigoin (1979).

Une bibliographie est donnée dans les deux éditions mentionnées ci-dessus : par H. Gärtner, p. 355-359 et 365-366, par E. Valgiglio, p. CIII-CX. Nous indiquons ici les ouvrages ou articles particulièrement utiles pour l'étude du *De aud. poet.* publiés depuis 1950 :

AULOTTE R., *Amyot et Plutarque : la tradition des Moralia au XVIe siècle*, Genève, 1965.

BABUT D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969.

BABUT D., Ἱστορία οἷον ὕλη φιλοσοφίας. Histoire et réflexion morale dans l'œuvre de Plutarque, *Rev. des Ét. Gr.*, 88, 1975, p. 206-219.

BABUT D., Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique, *Rev. Ét. Gr.*, 98, 1985, p. 72-92.

BARROW R. H., *Plutarch and his times*, Londres, 1967.

BECHIS G., Omero nel *Audiendis poetis* di Plutarco, *Rivista di studi classici*, 25, 1977, p. 248-256.

BUFFIÈRE F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

D'AGOSTINO V., Sul concetto di povertà e di richezza negli scrittori antichi, *Rivista di studi classici*, 5, 1957, p. 236 sqq.

D'AGOSTINO V., I tre elementi del processo educativo secondo gli antichi scrittori, *Rivista di studi classici*, 6, 1958, p. 190-197.

DE LACY Ph., Stoic views of poetry, *Amer. Journal of Philology*, 69, 1948, p. 241 sqq.

DE LACY Ph., Biography and tragedy in Plutarch, *ibid.*, 73, 1952, p. 159-171.

DE SCAZZOCCHIO L. S., *« Poética » y critica literária en Plutarco*, Montevideo, 1957.

DI GREGORIO L., Plutarco e la tragedia greca, *Prometheus*, 2, 1976, p. 151-174.

DI GREGORIO L., Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici, *Aevum*, 53, 1979, p. 11-50, et 54, 1980, p. 46-79.

FLACELIÈRE R., *Sagesse de Plutarque*, Paris, 1964.

FUHRMANN F., *Les images de Plutarque*, Paris, 1964.

GRUBE G. M. A., *The Greek and Roman critics*, Toronto, 1965.

JONES C. P., Towards a chronology of Plutarch's works, *Journal of Roman Studies*, 56, 1956, p. 61-74.

JONES C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.

KORUS K., Plutarchus quibus rebus adductus De aud. poet. docuerit [résumé en latin d'un article écrit en polonais], *Meander*, 28, 1973, p. 57-78.

KORUS K., Plutarchus de poesi et pictura quid docuerit [id.], *Eos*, 66, 1978, p. 203-212.

MARROU H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6e éd., Paris, 1965.

PÉPIN J., *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

PIRE G., *Stoïcisme et pédagogie*, Paris, 1958.

ROMILLY J. de, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.

RUSSELL D. A., *Plutarch*, Londres, 1972.

RUSSELL D. A., *Criticism in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, 1981.

RUSSELL D. A.-WINTERBOTTOM M., *Ancient literary criticism* (the principal texts in new translations), Oxford, 1972.

SCHENKEVELD D. M., The structure of Plutarch's *De audiendis poetis*, *Mnemosyne*, 35, 1982, p. 60-71.

TAGLIASACCHI A. M., Plutarco e la tragedia greca, *Dioniso*, 34, 1960, p. 132-134.

TAGLIASACCHI A. M., Le teorie estetiche e la critica letteraria in Plutarco, *Acme*, 14, 1961, p. 71-117.

VALGIGLIO E., In margine alla tradizione manoscritta del *De aud. poet.* di Plutarco, *Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, N. S. 15, 1967, p. 107-113.

VALGIGLIO E., Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco, *Maia*, N. S. 19, 1967, p. 319-355.

VERNIÈRE Y., *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

Voir aussi dans les *Actes* du 8e Congrès de l'Association Guillaume Budé, 1968 :

FLACELIÈRE R., État présent des études sur Plutarque (p. 483-506).

DOERRIE H., Le platonisme de Plutarque (p. 519-530).

BABUT D., La nature de l'âme et les passions chez Plutarque (p. 530-532).

KLAERR R., Quelques remarques sur le style métaphorique de Plutarque (p. 536-542).

CUVIGNY M., Plutarque et Épictète (p. 560-566).

SIGLA

A Parisinus gr. 1671, anno 1296.
C Parisinus gr. 1955, s. xi.
D Parisinus gr. 1956, s. xi.
G Barberinianus gr. 182, s. x.
M Mosquensis SS. Synodi gr. 501, s. xi.
N Mosquensis SS. Synodi gr. 502, s. xii.
W Vindobonensis phil. gr. 129, s. xii.
X Marcianus gr. 250, s. x.
Y Marcianus gr. 249, s. xiv a libri initio usque ad πεφυκότος (15 A), deinde s. xi.
Z Marcianus gr. 511, s. xiv.
codd. : consensus horum codicum.

Editiones et Commentationes

Ald. : ed. Aldina, 1509.
Bas. : ed. Basileensis, 1542.
Amyot : J. Amyot, adnot. ad ed. Basileensem.
Cobet : C. G. Cobet, *Nouae lectiones quibus continentur obseruationes criticae in scriptores graecos*, Lugduni Batauorum, 1858.
Grotius : (H. de Groot), ed. Oxonii, 1693.
Hart. : J. J. Hartman, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Lugd. Bat., 1916.
Hercher : R. Hercher, ed. in Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1872.
Krebs : J. T. Krebs, ed. et animaduersiones, Lipsiae, 1779.
Larsen : S. C. Larsen, *Studia critica in Plutarchi Moralia*, Hauniae, 1889.
Madvig : J. N. Madvig, *Aduersaria critica ad scriptores graecos et latinos*, Hauniae, 1871.
Mehler : Eug. Mehler, in *Mnemosyne*, 4, 1855, p. 179.
Nauck : Aug. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, ed. alt., Lipsiae, 1889.
Paton : W. R. Paton, ed. in Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1925.

Pohlenz : M. Pohlenz, ed. in Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1925.
Reiske : J. J. Reiske, ed. Lipsiae, 1777.
Steph. : H. Stephanus (H. Estienne), Genevae, 1572.
Valg. : E. Valgiglio, ed. in Biblioteca Loescheriana, Torino, 1973.
Wagner : Fr. W. Wagner, *Poetarum tragicorum graecorum fragmenta*, Paris, 1846, p. 174.
Wil. : U. von Wilamowitz-Moellendorff.
Wytt. : D. Wyttenbach, ed. Lipsiae, 1796.

COMMENT LE JEUNE GARÇON DOIT LIRE LES POÈMES

1. Pour savoir, Marcus Sédatius, si, comme le disait le poète Philoxène[1], les plus agréables parmi les viandes sont celles qui ne sont pas de la viande, et parmi les poissons ceux qui ne sont pas du poisson, laissons la parole à ces gens dont Caton disait qu'ils ont le palais plus sensible que le cœur[2]. Mais que, parmi les ouvrages de philosophie, les très jeunes lecteurs goûtent davantage ceux qui ne donnent pas l'impression d'être des écrits philosophiques et sérieux, qu'ils se montrent alors attentifs et conquis, c'est pour nous une évidence. Quand ils lisent en entier non pas seulement les fables d'Ésope, les résumés d'œuvres poétiques[3], l'*Abaris* d'Héraclide[4], le *Lycon* d'Ariston[5], mais aussi les théories sur l'âme mêlées de mythes[6], le plaisir les transporte. Aussi ne devons-nous pas borner notre vigilance à leur faire garder une tenue convenable dans les plaisirs du boire et du manger, mais plus encore dans les lectures qu'ils entendent ou qu'ils font faut-il les habituer à ne trouver dans leurs éléments distrayants qu'un intérêt modéré — celui que présente un assaisonnement — pour s'attacher à dégager leur contenu utile et salutaire. Car les portes verrouillées ne rendent pas une ville imprenable s'il en reste une qui laisse entrer les ennemis[7] ; il n'est pas non plus de retenue dans les autres plaisirs

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 155.

ΠΩΣ ΔΕΙ ΤΟΝ ΝΕΟΝ ΠΟΙΗΜΑΤΩΝ ΑΚΟΥΕΙΝ

1. Εἰ μέν, ὡς Φιλόξενος ὁ ποιητὴς ἔλεγεν, ὦ Μάρκε 14 D
Σηδάτιε, τῶν κρεῶν τὰ μὴ κρέα ἥδιστά ἐστι καὶ τῶν
ἰχθύων οἱ μὴ ἰχθύες, ἐκείνοις ἀποφαίνεσθαι παρῶμεν
οἷς ὁ Κάτων ἔφη τῆς καρδίας τὴν ὑπερῴαν εὐαισθη-
τοτέραν ὑπάρχειν. Ὅτι δὲ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λεγο- E
μένων οἱ σφόδρα νέοι τοῖς μὴ δοκοῦσι φιλοσόφως
μηδ' ἀπὸ σπουδῆς λέγεσθαι χαίρουσι μᾶλλον καὶ
παρέχουσιν ὑπηκόους ἑαυτοὺς καὶ χειροήθεις, δῆλόν
ἐστιν ἡμῖν. Οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς
ποιητικὰς ὑποθέσεις καὶ τὸν Ἄϐαριν τὸν Ἡρακλείδου
καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι, ἀλλὰ
καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ
μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι. Διὸ δεῖ μὴ μόνον ἐν ταῖς περὶ
ἐδωδὴν καὶ πόσιν ἡδοναῖς διαφυλάττειν εὐσχημο-
νοῦντας αὐτούς, ἔτι δὲ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν
καὶ ἀναγνώσεσιν ἐθίζειν, ὥσπερ ὄψῳ χρωμένους μετρίως F
τῷ τέρποντι, τὸ χρήσιμον ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ σωτήριον
διώκειν. Οὔτε γὰρ πόλιν αἱ κεκλεισμέναι πύλαι τηροῦσιν
ἀνάλωτον, ἂν διὰ μιᾶς παραδέξηται τοὺς πολεμίους,
οὔτε νέον αἱ περὶ τὰς ἄλλας ἡδονὰς ἐγκράτειαι σῴζου-

Tit. ante πῶς add. περὶ τοῦ GX || 14 D 2 Σηδάτιε Wytt. : Σήδαπε codd. || 4-E 1 οἷς... ὑπάρχειν CZMWYA : οὓς... ὑπάρχειν N οὓς... ἔχειν GX οἷς... ἔχειν C² || E 3 λέγεσθαι GXZA : ἄγεσθαι rell. || 7-8 ἀλλὰ καὶ G²X³Z : om. CGXMNWYA || 10-11 εὐσχημονοῦντας GX : εὐσχήμονας CZMNYA ἀσχήμονας W || F 2 ante σωτήριον om. τὸ Y.

qui sauve un jeune garçon s'il s'abandonne inconsciemment à celui que procure l'ouïe ; au contraire, plus ce plaisir-là touche en l'homme sa disposition naturelle à penser et à réfléchir, plus grands, si l'on ne s'en inquiète pas, sont les dommages et la corruption qu'il cause en qui l'accueille. Aussi, puisqu'il n'est ni possible sans doute ni avantageux de tenir à l'écart de la poésie un garçon de l'âge qu'ont maintenant mon fils Soclaros et le tien Cléandros, montons la garde auprès d'eux avec grand soin, persuadés qu'ils ont besoin de quelqu'un qui les guide dans leurs lectures plus que dans leurs trajets. Or l'autre jour je parlais sur les œuvres poétiques, et il m'est venu la pensée de mettre mes idées par écrit pour te les envoyer aujourd'hui[1] : parcours-les donc, et si leur vertu ne te paraît pas moins estimable que celle des substances appelées « améthystes » (« protection contre l'ivresse »)[2] que certains, dans les banquets, attachent sur eux ou prennent préventivement, fais-en profiter Cléandros, pour prémunir sa nature contre les accidents ; car elle n'est nullement nonchalante : elle est au contraire impétueuse en toutes circonstances et bien éveillée, et donc plus susceptible de céder à ce genre de séductions.

« Le poulpe a dans la tête à la fois du mauvais et du bon »[3], car, s'il est très agréable à manger, il procure un sommeil aux rêves pénibles peuplé d'apparitions étranges qui agitent le dormeur, dit-on. Pareillement la poésie, elle aussi, contient en abondance de quoi charmer et nourrir l'âme d'un jeune garçon, mais non moins de quoi la troubler et l'égarer s'il en fait la lecture sans se trouver convenablement guidé par un éducateur. Car, semble-t-il, ce qu'on dit de la terre d'Égypte, on peut le dire aussi de la poésie : elle produit « mêlées beaucoup de drogues salutaires et beaucoup d'autres nuisibles »[4] pour qui en use.

> Là[5] résident amour, désir, entretiens galants, séductions qui abusent l'esprit des plus sages[6].

En effet les tromperies de la poésie n'ont pas de prise

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 156.

σιν, ἂν τῇ δι' ἀκοῆς λάθῃ προέμενος αὐτόν, | ἀλλ' 15
ὅσον μᾶλλον αὕτη τοῦ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι πεφυκότος ἅπτεται, μᾶλλον ἀμεληθεῖσα βλάπτει καὶ διαφθείρει τὸν παραδεξάμενον. Ἐπεὶ τοίνυν οὔτ' ἴσως δυνατόν ἐστιν οὔτ' ὠφέλιμον ποιημάτων ἀπείργειν τὸν τηλικοῦτον ἡλίκος οὑμός τε τὸ νῦν Σώκλαρός ἐστι καὶ ὁ σὸς Κλέανδρος, εὖ μάλα παραφυλάττωμεν αὐτούς, ὡς ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι μᾶλλον ἢ ταῖς ὁδοῖς παιδαγωγίας δεομένους. Ἃ δ' οὖν ἐμοὶ περὶ ποιημάτων εἰπόντι πρῴην ἐπῆλθε νῦν πρὸς σὲ πέμψαι γεγραμμένα δίελθε, κἂν δοκῇ σοι μηδὲν εἶναι φαυλότερα τῶν ἀμεθύστων καλουμένων, ἅ τινες ἐν τοῖς πότοις περι- B
άπτονται καὶ προλαμβάνουσι, μεταδίδου τῷ Κλεάνδρῳ καὶ προκαταλάμβανε τὴν φύσιν αὐτοῦ διὰ τὸ μηδαμοῦ νωθρὸν ἀλλὰ πανταχοῦ σφοδρὸν καὶ δεδορκὸς εὐαγωγοτέραν ὑπὸ τῶν τοιούτων οὖσαν.

« Πουλύποδος κεφαλῇ ἔνι μὲν κακὸν ἐν δὲ καὶ ἐσθλόν », ὅτι βρωθῆναι μέν ἐστιν ἥδιστος, δυσόνειρον δ' ὕπνον ποιεῖ, φαντασίας ταραχώδεις καὶ ἀλλοκότους δεχόμενον, ὡς λέγουσιν. Οὕτω δὴ καὶ ποιητικῇ πολὺ μὲν τὸ ἡδὺ καὶ τρόφιμον νέου ψυχῆς ἔνεστιν, οὐκ ἔλαττον δὲ τὸ ταρακτικὸν καὶ παράφορον, ἂν μὴ τυγχάνῃ παιδαγωγίας ὀρθῆς ἡ ἀκρόασις. Οὐ γὰρ μόνον ὡς ἔοικε περὶ τῆς Αἰγυπτίων χώρας ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ποιητι- C
κῆς ἔστιν εἰπεῖν ὅτι

φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ [λυγρά,
τοῖς χρωμένοις ἀναδίδωσιν.

14 F 6 τῇ Hart. : τι GXMNWA γε Z om. CY || 15 A 9 Ἃ δ' $G^2X^3A^2$: ἅ γ' CW ἅπερ Z ἀλλ' rell. || 10 εἰπόντι CGXMNWYA : εἰπεῖν Z || 10-11 πέμψαι γεγραμμένα GX : π. διενοήθην καὶ λαβὼν ταῦτα γ. Z γ. π. rell. || 11 δίελθε $GXZW^2A^2$: διελθεῖν rell. || B 6 πουλύποδος ZNYA : πολύ- rell. || ἐν GXNYA : ἔνι CZM^2W || 7 βρωθῆναι C : τῷ βρ. rell. || 8 ποιεῖ CGXMNWYA : ἐμποιεῖ $X^{mg}Z$ || C 1 ante Αἰγυπτίων add. τῶν C || 5 τοῖς $CGXM^2ZA$: αὐτοῖς NWY.

sur les personnes absolument stupides et dénuées d'intelligence. Voilà pourquoi Simonide, à qui l'on disait : « Pourquoi donc les Thessaliens sont-ils les seuls que tu ne trompes pas? » répondit : « C'est qu'ils sont trop incultes pour se laisser tromper par moi »[1]. Et Gorgias a dit que la tragédie est une tromperie dont l'auteur agit mieux quand il trompe que lorsqu'il ne trompe pas, et où le trompé prouve plus d'intelligence que celui qui n'est pas trompé[2]. Dès lors, de nos jeunes garçons comme des hommes d'Ithaque allons-nous boucher les oreilles avec une cire consistante et bien dure[3] et les obliger à hisser la voile d'Épicure[4] pour fuir la poésie et passer au large? Ne vaut-il pas mieux adosser et attacher leur jugement au mât d'un raisonnement correct et, pour empêcher le plaisir de le dérouter vers ce qui le gâte, l'orienter dans la bonne direction et veiller à ce qu'il s'y maintienne? Car

le fils de Dryas non plus, le puissant Lycurgue,

n'était pas sain d'esprit : voyant un grand nombre de gens en proie à l'ivresse et aux dérèglements qu'elle produit, il fit le tour des vignes et les arracha[5] au lieu de faire venir plus près l'eau des sources et d'assagir « les transports d'un dieu », comme dit Platon[6], « en les réprimant par un autre dieu qui fût sobre ». Couper le vin lui ôte en effet sa nocivité sans lui ôter en même temps ses vertus bienfaisantes[7]. Nous de même, donc, n'allons pas arracher et anéantir la douce treille des Muses[8], la poésie; mais quand, se livrant à un plaisir libéré de tout souci de réputation, elle met une audace impudente[9] à laisser ses éléments de fiction et de théâtre[10] pousser en tout sens avec une luxuriance sans mesure, portons-y la main pour tailler et rabattre; lorsque au contraire grâce à son charme elle remplit une fonction d'éducatrice, et que la douceur et la séduction de son

1-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 156.

Ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστύς,
πάρφασις ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

Οὐ γὰρ ἅπτεται τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς ἀβελτέρων κομιδῇ καὶ ἀνοήτων. Διὸ καὶ Σιμωνίδης μὲν ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν εἰπόντα « Τί δὴ μόνους οὐκ ἐξαπατᾷς Θετταλούς; » « Ἀμαθέστεροι γάρ εἰσιν ἢ ὡς ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι. » Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην ἣν ὅ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. D
Πότερον οὖν τῶν νέων ὥσπερ τῶν Ἰθακησίων σκληρῷ τινι τὰ ὦτα καὶ ἀτέγκτῳ κηρῷ καταπλάττοντες ἀναγκάζωμεν αὐτοὺς τὸ Ἐπικούρειον ἀκάτιον ἀραμένους ποιητικὴν φεύγειν καὶ παρεξελαύνειν, ἢ μᾶλλον ὀρθῷ τινι λογισμῷ παριστάντες καὶ καταδέοντες τὴν κρίσιν, ὅπως μὴ παραφέρηται τῷ τέρποντι πρὸς τὸ βλάπτον, ἀπευθύνωμεν καὶ παραφυλάττωμεν;

Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος

ὑγιαίνοντα νοῦν εἶχεν, ὅτι πολλῶν μεθυσκομένων καὶ παροινούντων τὰς ἀμπέλους περιιὼν ἐξέκοπτεν E
ἀντὶ τοῦ τὰς κρήνας ἐγγυτέρω προσαγαγεῖν καὶ « μαινόμενον » θεόν, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, « ἑτέρῳ θεῷ νήφοντι κολαζόμενον » σωφρονίζειν. Ἀφαιρεῖ γὰρ ἡ κρᾶσις τοῦ οἴνου τὸ βλάπτον, οὐ συναναιροῦσα τὸ χρήσιμον. Μηδ' ἡμεῖς οὖν τὴν ποιητικὴν ἡμερίδα τῶν Μουσῶν ἐκκόπτωμεν μηδ' ἀφανίζωμεν, ἀλλ' ὅπου μὲν ὑφ' ἡδονῆς ἀκράτου πρὸς δόξαν αὐθάδως θρασυνόμενον ἐξυβρίζει καὶ ὑλομανεῖ τὸ μυθῶδες αὐτῆς καὶ θεατρικόν, ἐπιλαμβανόμενοι κολούωμεν καὶ πιέζωμεν· ὅπου δ' ἅπτεταί τινος μούσης τῇ χάριτι καὶ τὸ γλυκὺ τοῦ λόγου καὶ ἀγωγὸν οὐκ ἄκαρπόν ἐστιν οὐδὲ κενόν, F

15 D 4 σκληρῷ Mehler : κηρῷ codd. || 8 παριστάντες XNYA[2] : παραστ- C περιστ- C[2]GX[3]ZMWA.

langage ne sont ni improductives ni vaines, alors amenons près d'elle la philosophie et mêlons l'une et l'autre. La mandragore qui pousse près des pieds de vigne communique au vin sa vertu et rend plus léger pour les buveurs le sommeil qu'il produit[1]; la poésie de même, en faisant passer en elle les propos de la philosophie qu'elle mêle à la fable, offre aux jeunes garçons un enseignement facile à assimiler et agréable. Aussi ne faut-il pas fuir les poèmes quand on se destine à faire de la philosophie : on doit plutôt trouver dans les poèmes matière à philosopher par avance, en s'habituant à rechercher et à aimer l'utile que contient l'agréable et, s'il n'en contient pas, à lui résister avec énergie et à ne pas supporter sa présence. C'est ainsi, en effet, que commence une éducation,

> et dans chaque travail quand on commence bien,
> il est naturel qu'on finisse aussi de même,

comme le dit Sophocle[2].

2. En premier lieu, donc, nous n'ouvrirons l'accès des œuvres poétiques qu'aux jeunes garçons à qui sera devenue plus que toute autre familière et naturelle l'idée que « les poètes disent beaucoup de mensonges »[3], tantôt volontairement, tantôt involontairement. Volontairement, parce que, pour offrir une lecture qui procure du plaisir et de l'agrément — but recherché la plupart du temps — ils jugent la fiction moins rébarbative que la réalité : celle-ci ayant effectivement lieu, même si le dénouement est attristant, on ne peut en modifier le cours ; tandis que l'autre, création de l'esprit, très aisément peut être infléchie et orientée pour que, au lieu d'être affligeante, elle procure du plaisir. C'est qu'il n'y a ni mètre, ni figure de style, ni ampleur de l'expression, ni convenance des images, ni composition harmonieuse[4], qui présente autant d'attraits et de

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 157.

ἐνταῦθα φιλοσοφίαν εἰσάγωμεν καὶ καταμιγνύωμεν.
Ὥσπερ γὰρ ὁ μανδραγόρας ταῖς ἀμπέλοις παραφυό-
μενος καὶ διαδιδοὺς τὴν δύναμιν εἰς τὸν οἶνον μαλα-
κωτέραν ποιεῖ τὴν καταφορὰν τοῖς πίνουσιν, οὕτω
τοὺς λόγους ἡ ποίησις ἐκ φιλοσοφίας ἀναλαμβάνουσα
μιγνυμένους πρὸς τὸ μυθῶδες ἐλαφρὰν καὶ προσφιλῆ
παρέχει τοῖς νέοις τὴν μάθησιν. Ὅθεν οὐ φευκτέον
ἐστὶ τὰ ποιήματα τοῖς φιλοσοφεῖν μέλλουσιν, ἀλλὰ
ἐν ποιήμασι προφιλοσοφητέον ἐθιζομένους | ἐν τῷ 16
τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν, εἰ δὲ μή,
διαμάχεσθαι καὶ δυσχεραίνειν. Ἀρχὴ γὰρ αὕτη παι-
δεύσεως,

ἔργου δὲ παντὸς ἤν τις ἄρχηται καλῶς,
καὶ τὰς τελευτὰς εἰκός ἐσθ' οὕτως ἔχειν,

κατὰ τὸν Σοφοκλέα.

2. Πρῶτον οὖν εἰσάγωμεν εἰς τὰ ποιήματα μηδὲν
οὕτω μεμελετημένον ἔχοντα καὶ πρόχειρον ὡς τὸ
« πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοὶ », τὰ μὲν ἑκόντες, τὰ δ'
ἄκοντες. Ἑκόντες μέν, ὅτι πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ
χάριν, ἣν οἱ πλεῖστοι διώκουσιν, αὐστηροτέραν ἡγοῦν-
ται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους. Ἡ μὲν γὰρ ἔργῳ γινο-
μένη, κἂν ἀτερπὲς ἔχῃ τὸ τέλος, οὐκ ἐξίσταται· τὸ B
δὲ πλαττόμενον λόγῳ ῥᾷστα παραχωρεῖ καὶ τρέπεται
πρὸς τὸ ἥδιον ἐκ τοῦ λυποῦντος. Οὔτε γὰρ μέτρον
οὔτε τρόπος οὔτε λέξεως ὄγκος οὔτ' εὐκαιρία μεταφο-
ρᾶς οὔθ' ἁρμονία καὶ σύνθεσις ἔχει τοσοῦτον αἱμυλίας

15 F 2 καταμιγνύωμεν CZMA : καταμηνύωμεν rell. || 10 ἐν ποιήμασι προφιλοσοφητέον G^{2}XM^{2}YA : ἐν ποιήματι προφ. W προσφιλοσοφητέον τοῖς ποιήμασι Z ἐν ποιήμασι προσφιλοσοφητέον CN || 16 A 8 post πρῶτον add. μὲν Z || εἰσάγωμεν εἰς τὰ ποιήματα CGXMNWYA : εἰσ. εἰς τ. π. τὸν νέον C^{2}X^{3} εἰσάγειν εἰς τὰ ποιήματα δεῖ τὸν νέον Z || 9 ὡς τὸ C^{2}G^{2}X^{3}ZM^{2}A : ὥστε CGXNWY || 13-B 1 γινομένη C^{pc}ZXA : γενομένη rell. || B 1 τὸ τέλος C^{2}ZMA : τέλος rell.

charme qu'un récit fabuleux à la trame habilement ourdie : de même que dans les peintures la couleur produit plus d'effet que le dessin parce qu'elle crée la ressemblance et l'illusion de la réalité, de même en poésie une œuvre qui mêle la fiction à l'imitation du vrai fait plus d'impression et agrée plus qu'un ouvrage qui n'ajoute ni fable ni fiction à la qualité des mètres et du style. Voilà pourquoi Socrate, poussé par certains songes à pratiquer la poésie et n'ayant par lui-même, du fait qu'il s'était conduit tout au long de sa vie en champion de la vérité, aucune aptitude naturelle pour fabriquer des mensonges et les rendre vraisemblables, mit en vers les fables d'Ésope[1] ; il jugeait donc qu'il n'y a pas poésie quand il n'y a pas aussi mensonge. Car nous connaissons bien des sacrifices sans chœurs ni flûtes[2], mais nous ne connaissons pas de poésie sans fable ni mensonge. Les poèmes d'Empédocle et de Parménide, les *Thériaques* de Nicandre[3], le recueil des maximes de Théognis[4] sont en fait des ouvrages de prose qui empruntent à la poésie son grand style et son mètre en guise de véhicule pour ne pas marcher, comme la prose, à pied[5]. Aussi, chaque fois que dans les poèmes un personnage important et de grande réputation tient des propos déplacés et choquants sur les dieux, les démons ou la vertu, le lecteur qui accueille ces propos comme des vérités se trouve emporté en pleine erreur[6], le jugement à jamais faussé ; au contraire, celui qui garde toujours en lui sans l'oublier l'idée bien claire que la poésie revêt le mensonge d'un charme magique, celui qui peut lui dire en chaque cas :

« Toi l'artificieuse, plus diaprée que la robe[7] du lynx[8],

pourquoi, quand tu plaisantes, fronces-tu gravement les sourcils? pourquoi, quand tu répands l'erreur, fais-tu semblant d'instruire? », celui-là sera à l'abri de tout dommage[9], n'accordera créance à aucune immoralité : il se gardera de redouter Poséidon[10] et d'avoir peur qu'il ne fende la terre pour mettre à nu l'Hadès[11], il se gardera

1-11. Voir *Notes complémentaires*, p. 157.

καὶ χάριτος ὅσον εὖ πεπλεγμένη διάθεσις μυθολογίας·
ἀλλ' ὥσπερ ἐν γραφαῖς κινητικώτερόν ἐστι χρῶμα
γραμμῆς διὰ τὸ ἀνδρείκελον καὶ ἀπατηλόν, οὕτως
ἐν ποιήμασι μεμιγμένον πιθανότητι ψεῦδος ἐκπλήτ-
τει καὶ ἀγαπᾶται μᾶλλον τῆς ἀμύθου καὶ ἀπλάστου
περὶ μέτρον καὶ λέξιν κατασκευῆς. Ὅθεν ὁ Σωκρά-
της ἔκ τινων ἐνυπνίων ποιητικῆς ἀψάμενος αὐτὸς μέν, C
ἅτε δὴ γεγονὼς ἀληθείας ἀγωνιστὴς τὸν ἅπαντα
βίον, οὐ πιθανὸς ἦν οὐδ' εὐφυὴς ψευδῶν δημιουργός,
τοὺς δ' Αἰσώπου τοῖς ἔπεσι μύθους ἐνέμιξεν ὡς ποίησιν
οὐκ οὖσαν ᾗ ψεῦδος μὴ πρόσεστι. Θυσίας μὲν γὰρ
ἀχόρους καὶ ἀναύλους ἴσμεν, οὐκ ἴσμεν δ' ἄμυθον οὐδ'
ἀψευδῆ ποίησιν. Τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρ-
μενίδου καὶ θηριακὰ Νικάνδρου καὶ γνωμολογίαι
Θεόγνιδος λόγοι εἰσὶ κεχρημένοι παρὰ ποιητικῆς
ὥσπερ ὄχημα τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν
διαφύγωσιν. Ὅταν οὖν ἄτοπόν τι καὶ δυσχερὲς ἐν
τοῖς ποιήμασι λέγηται περὶ θεῶν ἢ δαιμόνων ἢ ἀρετῆς D
ὑπ' ἀνδρὸς ἐλλογίμου καὶ δόξαν ἔχοντος, ὁ μὲν ὡς
ἀληθῆ προσδεξάμενος λόγον οἴχεται φερόμενος καὶ
διέφθαρται τὴν δόξαν, ὁ δὲ μεμνημένος ἀεὶ καὶ κα-
τέχων ἐναργῶς τῆς ποιητικῆς τὴν περὶ τὸ ψεῦδος
γοητείαν καὶ δυνάμενος λέγειν ἑκάστοτε πρὸς αὐτήν·

« ὦ μηχάνημα λυγκὸς αἰολώτερον,

τί παίζουσα τὰς ὀφρῦς συνάγεις, τί δ' ἐξαπατῶσα
προσποιῇ διδάσκειν; » οὐδὲν πείσεται δεινὸν οὐδὲ
πιστεύσει φαῦλον, ἀλλ' ἐπιλήψεται μὲν αὐτοῦ φο-
βουμένου τὸν Ποσειδῶνα καὶ ταρβοῦντος μὴ τὴν γῆν
ἀναρρήξῃ καὶ ἀπογυμνώσῃ τὸν Ἅιδην, ἐπιλήψεται

16 B 11-C 1 ὅθεν ὁ Σωκράτης GXZMNWYA : ὅ. καὶ Σ. C || 4 ἐνέμιξεν Valg. : ἐνέμιζεν NW ἐνόμιζεν rell. || 6 ἄμυθον GXZMNWYA : ἄμουσον C || D 1 δαιμόνων CZMNWYA : δαιμονίων GX || 7 λυγκὸς Nauck : λυγγὸς CGXMNWYA σφιγγὸς Z.

de s'irriter, en faveur du premier des Achéens, contre Apollon qui,

> chantant lui-même l'hymne de ses louanges, présent lui-même au festin, ayant lui-même ainsi parlé, fut lui-même son meurtrier[1],

il cessera de pleurer sur Achille mort et sur Agamemnon descendu chez Hadès quand le désir de vivre leur fait tendre des bras impuissants et sans forces[2]. Et si par hasard il se trouve bouleversé par ces douleurs, s'il sent le poison devenir le plus fort, il se dira sans hésiter à lui-même :

> Ah ! mets ton ardeur à retourner bien vite à la lumière ; et sache bien tout cela, pour le dire plus tard à ta femme[3].

Tel est en effet le commentaire astucieux d'Homère sur son évocation des morts : il la présente comme un conte pour femmes, en raison de son caractère fabuleux[4].

Voilà le genre de choses que les poètes inventent volontairement ; il en est de plus nombreuses qu'ils n'inventent pas eux-mêmes, mais qu'ils ont dans l'esprit et qu'ils croient vraies ; ils nous communiquent alors ces erreurs par contagion. Par exemple, Homère disait de Zeus :

> (Dans la balance) il plaçait les deux divinités du trépas qui terrasse, celle d'Achille d'un côté, de l'autre celle d'Hector le dompteur de chevaux ; puis il la soulevait en la tenant par le milieu ; et c'est le jour fatal d'Hector qui la faisait pencher et s'en allait dans l'Hadès, et Phébus Apollon l'abandonna[5].

Autour de cette fable Eschyle a construit toute une tragédie, intitulée *La pesée des âmes*, où il plaçait auprès de la balance de Zeus d'un côté Thétis et de l'autre l'Aurore priant le dieu pour leur fils au combat[6]. Cet épisode apparaît clairement à tout le monde comme un mythe

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

δὲ τῷ Ἀπόλλωνι χαλεπαίνοντος ὑπὲρ τοῦ πρώτου E
τῶν Ἀχαιῶν, ὃν

αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν δαίτῃ παρών,
αὐτὸς τάδ' εἰπών, αὐτός ἐστιν ὁ κτανών,

παύσεται δὲ τὸν φθιτὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα τὸν καθ' Ἅιδου δακρύων ἀδυνάτους καὶ ἀσθενεῖς χεῖρας ἐπιθυμίᾳ τοῦ ζῆν ὀρέγοντας. Ἂν δέ που συνταράττηται τοῖς πάθεσι καὶ κρατῆται φαρματτόμενος, οὐκ ὀκνήσει πρὸς ἑαυτὸν εἰπεῖν·

ἀλλὰ φόωσδε τάχιστα λιλαίεο· ταῦτα δὲ πάντα
ἴσθ', ἵνα καὶ μετόπισθε τεῇ εἴπῃσθα γυναικί.

Καὶ γὰρ τοῦτο χαριέντως Ὅμηρος εἰς τὴν νέκυιαν εἶπεν, ὡς γυναικὸς ἀκρόασιν οὖσαν διὰ τὸ μυθῶδες. F

Τοιαῦτα γάρ ἐστιν ἃ πλάττουσιν ἑκόντες οἱ ποιηταί· πλείονα δ' ἃ μὴ πλάττοντες ἀλλ' οἰόμενοι καὶ δοξάζοντες αὐτοὶ προσαναχρώννυνται τὸ ψεῦδος ἡμῖν· οἷον ἐπὶ τοῦ Διὸς εἰρηκότος Ὁμήρου |

ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο, 17
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος τὴν δ' Ἕκτορος ἱπποδάμοιο,
ἕλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἕκτορος αἴσιμον [ἦμαρ,
ᾤχετο δ' εἰς Ἀίδαο, λίπεν δέ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων,

τραγῳδίαν ὁ Αἰσχύλος ὅλην τῷ μύθῳ περιέθηκεν, ἐπιγράψας Ψυχοστασίαν καὶ παραστήσας ταῖς πλάστιγξι τοῦ Διὸς ἔνθεν μὲν τὴν Θέτιν, ἔνθεν δὲ τὴν Ἠῶ, δεομένας ὑπὲρ τῶν υἱέων μαχομένων. Τοῦτο δὲ παντὶ

16 E 1 τῷ Ἀπόλλωνι GX : τοῦ Ἀπόλλωνος rell. || 3 δαίτῃ Parisinus gr. 2076 p. c. : δαίτι G^{mg}Z διαίτῃ rell. || 17 A 9 post δεομένας add. δὲ CXMNWY.

imaginé par le poète, une fiction destinée à charmer ou frapper l'auditeur. Mais le vers

> Zeus, le seul arbitre des combats que se livrent les hommes[1],

et ceux-ci[2] :

> Dieu chez les mortels suscite un acte coupable
> quand il veut ruiner une maison de fond en comble[3],

ces vers-là expriment maintenant l'opinion et la croyance de poètes qui, ayant sur les dieux des notions fausses ou des ignorances, veulent nous les transmettre et nous les faire partager.

Autre exemple : les descriptions de prodiges dont ils entourent les évocations de morts, ces épisodes où, en termes terrifiants, ils produisent des apparitions et des visions de fleuves de feu, de lieux sauvages, de sombres châtiments, il est bien peu de gens pour ne pas s'apercevoir qu'il y a là beaucoup de fables et de mensonges mêlés comme un poison à des aliments. Ni Homère, ni Pindare, ni Sophocle n'avaient la conviction de décrire la réalité quand ils écrivirent :

> De là sortent, en vomissant l'obscurité profonde,
> les fleuves au cours lent de la nuit ténébreuse[4],

> Ils allaient en suivant le cours de l'Océan, le long du Rocher blanc[5],

> Les gorges de l'Hadès, le flux et le reflux de l'abîme[6].

Mais toutes les fois que, présentant la mort comme pitoyable et la privation de sépulture comme effrayante, ils expriment leurs lamentations et leurs craintes en ces termes :

> Ne repars pas en me laissant privé de pleurs, privé de sépulture[7],

1. Δ 84.
2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

δῆλον ὅτι μυθοποίημα καὶ πλάσμα πρὸς ἡδονὴν ἢ ἔκπληξιν ἀκροατοῦ γέγονε. Τὸ δὲ

Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται B

καὶ τὸ

θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ,

ταῦτα δ' ἤδη κατὰ δόξαν εἴρηται καὶ πίστιν αὐτῶν, ἣν ἔχουσιν ἀπάτην περὶ θεῶν καὶ ἄγνοιαν εἰς ἡμᾶς ἐκφερόντων και μεταδιδόντων. Πάλιν αἱ περὶ τὰς νεκυίας τερατουργίαι καὶ διαθέσεις ὀνόμασι φοβεροῖς ἐνδημιουργοῦσαι φάσματα καὶ εἴδωλα ποταμῶν φλεγομένων καὶ τόπων ἀγρίων καὶ κολασμάτων σκυθρωπῶν οὐ πάνυ πολλοὺς διαλανθάνουσιν ὅτι τὸ μυθῶδες αὐταῖς πολὺ καὶ τὸ ψεῦδος ὥσπερ τροφαῖς τὸ φαρμακῶδες ἐγκέκραται. Καὶ οὔθ' Ὅμηρος οὔτε Πίνδαρος οὔτε Σοφοκλῆς πεπεισμένοι ταῦτ' ἔχειν οὕτως C ἔγραψαν·

ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί,

καὶ

πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,

καὶ

στενωπὸς Ἅιδου καὶ παλιρροία βυθοῦ.

Ὅσας μέντοι τὸν θάνατον ὡς οἰκτρὸν ἢ τὴν ἀταφίαν ὡς δεινὸν ὀλοφυρόμενοι καὶ δεδιότες φωνὰς ἐξενηνόχασι·

μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν

καὶ

17 B 9 φάσματα G²XZ : φαντάσματα rell. ‖ 12 αὐταῖς Hart.: αὐτοῖς codd. ‖ C 9 ὅσας Larsen : ὅσοι codd. ‖ 12 καταλείπειν M²A : καταλιπεῖν rell.

> Son âme quitta ses membres et s'envola pour se rendre chez Hadès, gémissant sur son destin, n'ayant plus force ni jeunesse[1],
>
> Ne me fais pas mourir avant mon heure ; il est doux de contempler la lumière ; ne me force pas à voir le monde souterrain[2],

ce sont là paroles de gens atteints et déjà séduits par un préjugé et un mensonge. Aussi nous touchent-elles et nous troublent-elles davantage, car elles nous emplissent des dispositions et de la faiblesse qui les dictent. En face de ces vers, prenons encore des mesures pour faire dès le début résonner aux oreilles que la poésie ne se soucie pas du tout de la vérité, et que la vérité en ces matières, même pour les hommes qui se sont donné comme unique tâche de connaître et de comprendre la réalité, est une proie très difficile à chasser et à capturer, selon leur propre aveu. Rendons toujours présents à l'esprit des jeunes ces mots d'Empédocle :

> Dans ces conditions, ce sont choses que les hommes ne peuvent ni voir ni entendre ni saisir par l'esprit[3],

ceux de Xénophane :

> Ainsi donc, la connaissance sûre, il n'est né aucun homme et il n'en existera aucun qui la possède au sujet des dieux et sur tout ce dont je parle[4],

et, par Zeus, ceux de Socrate, chez Platon[5], jurant ne rien savoir en ces matières : ils écouteront moins les poètes quand ils ne leur attribueront plus une science sur des sujets où ils voient les philosophes en proie au vertige.

3. Mais rendons les réactions de notre jeune lecteur encore plus fermes au moment de lui faire aborder les

1. Π 856-857, X 362-363.
2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἀιδόσδε βεβήκει,
ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ' ἀδροτῆτα καὶ ἥβην

καὶ

μή μ' ἀπολέσῃς ἄωρον· ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς
λεύσσειν· τὰ δ' ὑπὸ γῆν μή μ' ἰδεῖν ἀναγκάσῃς, D

αὗται πεπονθότων εἰσὶ καὶ προεαλωκότων ὑπὸ δόξης καὶ ἀπάτης. Διὸ μᾶλλον ἅπτονται καὶ διαταράττουσιν ἡμᾶς, ἀναπιμπλαμένους τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀσθενείας ἀφ' ἧς λέγονται. Πρὸς ταῦτα δὴ πάλιν παρασκευάζωμεν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἔχειν ἔναυλον ὅτι ποιητικῇ μὲν οὐ πάνυ μέλον ἐστὶ τῆς ἀληθείας, ἡ δὲ περὶ ταῦτα ἀλήθεια καὶ τοῖς μηδὲν ἄλλο πεποιημένοις ἔργον ἢ γνῶσιν καὶ μάθησιν τοῦ ὄντος εὖ μάλα δυσθήρατός ἐστι καὶ δύσληπτος, ὡς ὁμολογοῦσιν αὐτοί. Καὶ τὰ Ἐμπεδοκλέους ἔστω πρόχειρα ταυτί· E

οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά,

καὶ τὰ Ξενοφάνους·

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις [ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων,

καὶ νὴ Δία τὰ Σωκράτους ἐξομνυμένου παρὰ Πλάτωνι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν. Ἧττον γὰρ ὡς εἰδόσι τι περὶ τούτων προσέξουσι τοῖς ποιηταῖς ἐν οἷς τοὺς φιλοσόφους ἰλιγγιῶντας ὁρῶσιν.

3. Ἔτι δὲ μᾶλλον ἐπιστήσωμεν αὐτὸν ἅμα τῷ προσ-

17 C 15 ἀδροτῆτα uel ἁδροτῆτα Homer. codd. nonnulli : ἀνδροτῆτα codd. || D 1 λεύσσειν codd. : βλέπειν Euripid. codd. || γῆν codd. : γῆς Euripid. codd. || 2 προεαλωκότων N[2] uel προαλ- C : προσεαλ- rell. || 8 πεποιημένοις GXZA : πεπονημένοις rell. || E 12 ἐπιστήσωμεν C[2]ZMNA : ἐπιστήσομεν rell.

œuvres poétiques en lui indiquant que la poésie est un art, une faculté d'imitation qui fait pendant à la peinture[1]. Et ne nous bornons pas à lui faire entendre cette expression rebattue, que la poésie est une peinture parlante, et la peinture une poésie muette[2]; mais en outre apprenons-lui que, lorsque nous voyons en peinture un lézard, un singe, ou le portrait de Thersite[3], nous les regardons avec plaisir et admiration, non parce que nous les trouvons beaux, mais parce que nous les trouvons ressemblants. Car dans sa substance ce qui est laid ne peut devenir beau; mais l'imitation, qu'elle porte sur un objet sans valeur ou sur un objet précieux, mérite l'éloge quand elle atteint à la ressemblance. Et inversement, d'un corps disgracié présenter une image belle, ce n'est pas en donner une représentation convenable et ressemblante. Quelques peintres représentent même des scènes immorales; ainsi Timomachos[4] peint Médée tuant ses enfants, Théon, Oreste tuant sa mère, Parrhasios, Ulysse simulant la folie, et Chairéphanès, des femmes ayant avec des hommes des rapports indécents. Voilà les exemples que nous devons surtout rendre familiers au jeune garçon, en lui apprenant que nous louons non l'acte dont le peintre a fait l'imitation, mais l'art, si le modèle est imité convenablement. Or la poésie aussi rapporte souvent, fidèlement imités, des actes bas, des passions et des mœurs perverses : ce que nous trouvons donc dans ces reproductions admirable et réussi, le jeune garçon ne doit pas l'accueillir comme quelque chose de vrai ni l'approuver comme quelque chose de beau, mais le louer seulement d'être bien conforme au modèle représenté et d'en donner l'image fidèle. En effet, les cris d'un porc, le grincement d'un treuil, le sifflement des vents, le fracas de la mer sont des bruits désagréables et pénibles à entendre, mais si quelqu'un les imite à s'y méprendre, comme Parménon imitait le porc et Théodore les treuils[5], nous sommes heureux de les écouter; et nous évitons comme déplaisant le spectacle d'un homme malade et couvert d'ulcères, mais nous aimons regarder le Philoctète d'Aristophon et la Jocaste de Silanion,

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 158.

ἄγειν τοῖς ποιήμασιν ὑπογράφοντες τὴν ποιητικὴν
ὅτι μιμητικὴ τέχνη καὶ δύναμίς ἐστιν ἀντίστροφος τῇ F
ζωγραφίᾳ. Καὶ μὴ μόνον ἐκεῖνο τὸ θρυλούμενον ἀκηκοὼς
ἔστω, ζωγραφίαν μὲν εἶναι φθεγγομένην τὴν ποίησιν,
ποίησιν δὲ σιγῶσαν τὴν ζωγραφίαν, | ἀλλὰ πρὸς τούτῳ 18
διδάσκωμεν αὐτὸν ὅτι γεγραμμένην σαύραν ἢ πίθηκον
ἢ Θερσίτου πρόσωπον ἰδόντες ἡδόμεθα καὶ θαυμάζομεν
οὐχ ὡς καλὸν ἀλλ' ὡς ὅμοιον. Οὐσίᾳ μὲν γὰρ οὐ δύνα-
ται καλὸν γενέσθαι τὸ αἰσχρόν· ἡ δὲ μίμησις, ἄν τε
περὶ φαῦλον ἄν τε περὶ χρηστὸν ἐφίκηται τῆς ὁμοιότη-
τος, ἐπαινεῖται. Καὶ τοὐναντίον ἂν αἰσχροῦ σώματος
εἰκόνα καλὴν παράσχῃ, τὸ πρέπον καὶ τὸ εἰκὸς οὐκ
ἀπέδωκεν. Γράφουσι δὲ καὶ πράξεις ἀτόπους ἔνιοι,
καθάπερ Τιμόμαχος τὴν Μηδείας τεκνοκτονίαν καὶ
Θέων τὴν Ὀρέστου μητροκτονίαν καὶ Παρράσιος τὴν
Ὀδυσσέως προσποίητον μανίαν καὶ Χαιρεφάνης ἀκο- B
λάστους ὁμιλίας γυναικῶν πρὸς ἄνδρας. Ἐν οἷς μάλιστα
δεῖ τὸν νέον ἐθίζεσθαι, διδασκόμενον ὅτι τὴν πρᾶξιν
οὐκ ἐπαινοῦμεν ἧς γέγονεν ἡ μίμησις, ἀλλὰ τὴν τέχνην
εἰ μεμίμηται προσηκόντως τὸ ὑποκείμενον. Ἐπεὶ τοίνυν
καὶ ποιητικὴ πολλάκις ἔργα φαῦλα καὶ πάθη μοχθηρὰ
καὶ ἤθη μιμητικῶς ἀπαγγέλλει, δεῖ τὸ θαυμαζόμενον
ἐν τούτοις καὶ κατορθούμενον μήτ' ἀποδέχεσθαι τὸν
νέον ὡς ἀληθὲς μήτε δοκιμάζειν ὡς καλόν, ἀλλ' ἐπαι-
νεῖν μόνον ὡς ἐναρμόττον τῷ ὑποκειμένῳ προσώπῳ
καὶ οἰκεῖον. Ὥσπερ γὰρ ὑὸς βοὴν καὶ ψόφον τροχιλίας
καὶ πνευμάτων ῥοῖζον καὶ θαλάττης κτύπον ἀκούοντες C
ἐνοχλούμεθα καὶ δυσχεραίνομεν, ἂν δέ τις πιθανῶς
ταῦτα μιμῆται, καθάπερ Παρμένων τὴν ὗν καὶ Θεόδωρος
τὰς τροχιλίας, ἡδόμεθα, καὶ νοσώδη μὲν ἄνθρωπον
καὶ ὕπουλον ὡς ἀτερπὲς θέαμα φεύγομεν, τὸν δ' Ἀρισ-
τοφῶντος Φιλοκτήτην καὶ τὴν Σιλανίωνος Ἰοκάστην

18 A 11 Παρράσιος CA : Παρρήσιος rell.

représentés avec l'aspect exact de corps à bout de forces et mourants. De la même manière, quand le jeune homme lit les paroles ou les actes qu'on prête aux personnages de Thersite le bouffon, Sisyphe le séducteur, Batrachos le marchand de femmes[1], on doit lui apprendre à louer l'habileté et l'art capables d'imiter ainsi, mais à repousser et blâmer les façons d'être et d'agir qui sont imitées. Car il y a une différence entre imiter le bien et imiter bien[2] ; « bien » veut dire « de manière adéquate et appropriée », et ce qui est adéquat et approprié au laid, c'est le laid. Ainsi les chaussures de Damonidas le boiteux[3], qu'il avait perdues et dont il souhaitait qu'elles fussent adaptées aux pieds du voleur : elles ne valaient rien, mais elles lui étaient bien adaptées. De même les vers suivants :

> Si jamais il faut commettre une injustice, c'est pour la souveraineté qu'il est le plus beau de la commettre[4],
>
> Tâche d'avoir une renommée d'homme juste, mais agis en homme capable de tout, tu y trouveras ton profit[5],
>
> Une dot d'un talent ! Je ne la prendrais pas?
> Je pourrai vivre après avoir dédaigné un talent?
> Je trouverai le sommeil après l'avoir laissé échapper?
> Je ne serai pas puni même chez Hadès pour avoir été impie envers un talent d'argent?[6]

Voilà des propos immoraux et qui n'expriment pas des vérités ; mais ils sont appropriés à un Étéocle, à un Ixion, à un vieil usurier rapace. Si donc nous rappelons aux enfants que les poètes les écrivent sans les approuver ni les juger valables, mais avec l'idée d'attribuer des expressions choquantes et viles à des caractères et personnages vils et choquants, nous les empêcherons

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 159.

ὁμοίους φθίνουσι καὶ ἀποθνῄσκουσι πεποιημένους
ὁρῶντες χαίρομεν, οὕτως ὁ νέος ἀναγιγνώσκων ἃ
Θερσίτης ὁ γελωτοποιὸς ἢ Σίσυφος ὁ φθορεὺς ἢ Βά-
τραχος ὁ πορνοβοσκὸς λέγων ἢ πράττων πεποίηται,
διδασκέσθω τὴν μιμουμένην ταῦτα δύναμιν καὶ τέχνην
ἐπαινεῖν, ἃς δὲ διαθέσεις καὶ πράξεις μιμεῖται προβάλ-
λεσθαι καὶ κακίζειν. Οὐ γάρ ἐστι ταὐτὸ τὸ καλόν τι D
μιμεῖσθαι καὶ καλῶς. Καλῶς γάρ ἐστι τὸ πρεπόντως
καὶ οἰκείως, οἰκεῖα δὲ καὶ πρέποντα τοῖς αἰσχροῖς τὰ
αἰσχρά. Καὶ γὰρ αἱ Δαμωνίδα τοῦ χωλοῦ κρηπῖδες, ἃς
ἀπολέσας εὔχετο τοῖς τοῦ κλέψαντος ἁρμόσαι ποσί,
φαῦλαι μέν ἦσαν, ἐκείνῳ δ' ἥρμοττον. Καὶ τὸ

εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν

καὶ τὸ

τοῦ μὲν δικαίου τὴν δόκησιν ἄρνυσο,
τὰ δ' ἔργα τοῦ πᾶν δρῶντος· ἔνθα κερδανεῖς

καὶ

τάλαντον ἡ προΐξ. Μὴ λάβω; Ζῆν δ' ἔστι μοι E
τάλαντον ὑπεριδόντι; Τεύξομαι δ' ὕπνου
προέμενος; Οὐ δώσω δὲ κἂν Ἅιδου δίκην
ὡς ἠσεβηκὼς εἰς τάλαντον ἀργυροῦν;

μοχθηροὶ μέν εἰσι λόγοι καὶ ψευδεῖς, Ἐτεοκλεῖ δὲ
καὶ Ἰξίονι καὶ τοκογλύφῳ πρεσβύτῃ πρέποντες. Ἂν οὖν
ὑπομιμνῄσκωμεν τοὺς παῖδας ὅτι ταῦτα οὐκ ἐπαινοῦντες
οὐδὲ δοκιμάζοντες ἀλλ' ὡς ἄτοπα καὶ φαῦλα φαύλοις

18 C 7 ὁμοίους X^{3} : ὁμοίως rell. ‖ D 1 καὶ ante κακίζειν om. CGXMN ‖ Οὐ — μιμεῖσθαι om. G ‖ τὸ ante καλόν om. N ‖ καλόν CGXMNWYA : καλῶς X^{3} ‖ 2 καὶ καλῶς Z : καὶ τὸ καλὸν μιμεῖσθαι X^{3} om. rell. ‖ 4 Δαμωνίδα A^{2} : Δημωνίδα uel Δημο- CNWY Δημωνίδου $G^{2}X^{3}$ZMA ‖ 5 ἁρμόσαι GX : ἐναρμόσαι rell. ‖ E 1 λάβω; ζῆν Grotius : λαβὼν ζῆν GX λαβὼν οὐ ζῆν X^{s1} λαβὼν καὶ ζῆν rell.

d'être corrompus par les opinions des poètes ; au contraire, la défiance qu'on éprouve à l'égard du personnage discrédite aussi ses actes et ses paroles : l'homme étant vil, on tient pour vil ce qu'il dit et ce qu'il fait. Il en est ainsi lorsque Pâris vient coucher avec Hélène après s'être enfui subrepticement du combat[1] : puisque, pour montrer un homme couchant avec une femme pendant la journée, le poète n'en a choisi aucun autre que ce débauché et ce corrupteur de femmes, il attache évidemment la honte et le blâme à une pareille intempérance[2].

4. Dans ces cas, il faut examiner avec grand soin si le poète fournit lui-même contre les paroles qu'il fait prononcer des indications montrant qu'il s'en indigne. Ainsi fait Ménandre dans le prologue de sa *Thaïs* :

> Chante-moi donc, déesse, une femme comme cela, provocante, épanouie, aux paroles irrésistibles, femme sans foi, qui vous ferme sa porte mais ne cesse de quémander, amoureuse de personne, mais toujours feignant de l'être[3].

Homère excelle dans l'emploi de ce procédé : à l'avance il condamne ce qu'il fait dire de vil, à l'avance il présente favorablement ce qu'il fait dire de bien. Voici des exemples de ses présentations favorables :

> Aussitôt il lui tint ce langage plein de douceur et profitable[4],

> Il se tient à son côté et, par des mots apaisants, cherche à le retenir[5].

Dans ses condamnations préalables, il va presque jusqu'à témoigner en son nom et interdire d'imiter et de prendre en considération telles paroles en les présentant comme immorales et viles. Ainsi lorsqu'il veut décrire Aga-

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 159.

καὶ ἀτόποις ἤθεσι καὶ προσώποις περιτιθέντες γράφουσιν, οὐκ ἂν ὑπὸ τῆς δόξης βλάπτοιντο τῶν ποιητῶν. Ἀλλὰ τοὐναντίον ἡ πρὸς τὸ πρόσωπον ὑποψία διαβάλλει καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸν λόγον, ὡς φαῦλον ὑπὸ φαύλου λεγόμενον καὶ πραττόμενον. Οἷόν ἐστι καὶ τὸ F
τῆς συγκοιμήσεως τοῦ Πάριδος ἐκ τῆς μάχης ἀποδράντος. Οὐδένα γὰρ ἄλλον ἀνθρώπων ἡμέρας συγκοιμώμενον γυναικὶ ποιήσας ἢ τὸν ἀκόλαστον καὶ μοιχικὸν ἐν αἰσχύνῃ δῆλός ἐστι καὶ ψόγῳ τιθέμενος τὴν τοιαύτην ἀκρασίαν.

4. Ἐν δὲ | τούτοις εὖ μάλα προσεκτέον εἴ τινας ὁ 19
ποιητὴς αὐτὸς ἐμφάσεις δίδωσι κατὰ τῶν λεγομένων ὡς δυσχεραινομένων ὑπ' αὐτοῦ. Καθάπερ ὁ Μένανδρος ἐν τῷ προλόγῳ τῆς Θαΐδος πεποίηκεν·

ἐμοὶ μὲν οὖν ἄειδε τοιαύτην, θεά,
θρασεῖαν ὡραίαν δὲ καὶ πιθανὴν ἅμα,
ἀδικοῦσαν ἀποκλείουσαν αἰτοῦσαν πυκνά,
μηθενὸς ἐρῶσαν, προσποιουμένην δ' ἀεί.

Ἄριστα δ' Ὅμηρος τῷ γένει τούτῳ κέχρηται· καὶ γὰρ προδιαβάλλει τὰ φαῦλα καὶ προσυνίστησι τὰ χρηστὰ τῶν λεγομένων. Προσυνίστησι μὲν οὕτως· B

αὐτίκα μειλίχιον καὶ κερδαλέον φάτο μῦθον

καὶ

τὸν δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρητύσασκε παραστάς.

Ἐν δὲ τῷ προδιαβάλλειν μονονοὺ μαρτύρεται καὶ διαγορεύει μήτε χρῆσθαι μήτε προσέχειν ὡς οὖσιν ἀτόποις καὶ φαύλοις. Οἷον τόν τ' Ἀγαμέμνονα μέλλων

18 E 10 βλάπτοιντο CX[sl]ZMNWYA : βλάπτοιτο GX || F 1 ante λεγόμενον add. καὶ C²MA || 19 A 10 προσυνίστησι GXZMNWYA : συνίστησι C.

memnon traitant brutalement le prêtre d'Apollon, il commence par dire :

> Mais cela ne plaisait pas au cœur du fils d'Atrée,
> Agamemnon, et il le congédie de vilaine manière[1],

c'est-à-dire d'une manière violente, hautaine, contraire à la bienséance. Quand il prête à Achille ces paroles insolentes :

> Gros ivrogne, avec ton œil de chien et ton cœur de cerf[2],

il suggère son propre jugement :

> Le fils de Pélée, de nouveau, en mots injurieux interpelle le fils d'Atrée et ne réprime plus sa colère[3] ;

or on ne dit rien de bien, naturellement, quand on parle sous le coup de la colère et avec rudesse. De même pour les actes :

> Il dit, et au divin Hector il préparait un sort outrageant, l'ayant étendu face contre terre, près du lit où gît le fils de Ménoitios[4].

Il sait employer aussi les commentaires dépréciatifs, sortes de blâmes personnels infligés aux actes et aux paroles. A propos des amours adultères d'Arès, il représente les dieux disant :

> On ne gagne rien à mal agir ; le marcheur lent rattrape le coureur rapide[5] ;

à propos de l'arrogance et de l'orgueil d'Hector :

> Ainsi parlait-il avec présomption, et l'auguste Héra s'en irrita[6] ;

à propos de la flèche que lance Pandaros :

> Ainsi parlait Athéna, et l'esprit du pauvre sot se laissait persuader[7].

Les indications et les opinions ainsi formulées dans le texte, tout lecteur attentif peut les remarquer. Mais en d'autres cas les poètes proposent des enseignements à tirer des faits eux-mêmes. Par exemple, Euripide, dit-on, déclara à ceux qui blâmaient son Ixion pour son

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 160.

διηγεῖσθαι τῷ ἱερεῖ χρώμενον ἀπηνῶς προείρηκεν·

ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἥνδανε θυμῷ,
ἀλλὰ κακῶς ἀφίει,

τουτέστιν ἀγρίως καὶ αὐθάδως καὶ παρὰ τὸ προσῆκον· τῷ τ' Ἀχιλλεῖ τοὺς θρασεῖς λόγους περιτίθησιν· C

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,

τὴν αὑτοῦ κρίσιν ὑπειπών·

Πηλεΐδης δ' ἐξαῦτις ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν
Ἀτρεΐδην προσέειπε, καὶ οὔ πω λῆγε χόλοιο.

Καλὸν γὰρ εἰκὸς οὐδὲν εἶναι μετ' ὀργῆς καὶ αὐστηρῶς λεγόμενον. Ὁμοίως ἐπὶ τῶν πράξεων·

ἦ ῥα, καὶ Ἕκτορα δῖον ἀεικέα μήδετο ἔργα,
πρηνέα πὰρ λεχέεσσι Μενοιτιάδαο τανύσσας.

Εὖ δὲ καὶ ταῖς ἐπιρρήσεσι χρῆται, καθάπερ τινὰ ψῆφον ἰδίαν ἐπιφέρων τοῖς πραττομένοις ἢ λεγομένοις, ἐπὶ D μὲν τῆς μοιχείας τοῦ Ἄρεως τοὺς θεοὺς ποιῶν λέγοντας·

οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα· κιχάνει τοι βραδὺς ὠκύν,

ἐπὶ δὲ τῆς τοῦ Ἕκτορος ὑπερφροσύνης καὶ μεγαλαυχίας·

ὣς ἔφατ' εὐχόμενος, νεμέσησε δὲ πότνια Ἥρη,

ἐπὶ δὲ τῆς Πανδάρου τοξείας·

ὣς φάτ' Ἀθηναίη, τῷ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθεν.

Αὗται μὲν οὖν αἱ τῶν λόγων ἀποφάσεις καὶ δόξαι παντός εἰσι κατιδεῖν τοῦ προσέχοντος· ἑτέρας δ' ἐκ τῶν πραγμάτων αὐτῶν παρέχουσι μαθήσεις, ὥσπερ ὁ Εὐριπίδης εἰπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς τὸν Ἰξίονα λοι- E

19 B 8 ἀπηνῶς C²XMA : ἀφειδῶς rell. || C 3 αὑτοῦ A² : αὐτοῦ GXZ αὐτὴν rell. || D 2 Ἄρεως GXW : Ἄρεος rell. ut bis infra 19 E.

impiété et sa scélératesse : « Mais je ne l'ai fait sortir de scène qu'après l'avoir cloué à la roue »[1]. Chez Homère existe ce genre d'enseignement implicite : il postule un examen perspicace utile à faire pour les mythes les plus critiqués. Ces mythes, quelques commentateurs, avec ce que l'on appelait autrefois des « sens cachés » et qu'on appelle maintenant des « interprétations allégoriques », en torturent et faussent la signification : ils prétendent que le soleil dénonce les amours adultères d'Aphrodite avec Arès[2] en ce sens que la conjonction de l'astre d'Aphrodite avec celui d'Arès produit des naissances adultérines et que, lorsque le Soleil recommence sa course et les surprend, elles ne restent pas secrètes ; pour la parure que revêt Héra à l'intention de Zeus[3], et le pouvoir magique attaché à sa ceinture, ils veulent que ce soit une purification de l'air s'approchant de la matière ignée[4]. Comme si le poète ne donnait pas lui-même l'explication ! En effet, dans le passage concernant Aphrodite, il veut apprendre aux lecteurs attentifs que la musique immorale[5], les vilaines chansons, les entretiens qui portent sur des sujets indécents engendrent des mœurs relâchées, des existences efféminées, des hommes qui aiment la vie sensuelle, la mollesse, les rapports amoureux avec les femmes,

> les vêtements souvent changés, les bains chauds et
> les plaisirs du lit[6].

Aussi a-t-il représenté Ulysse ordonnant à l'aède :

> Allons, s'il te plaît, change de sujet et chante la
> construction du cheval[7],

faisant ainsi bien comprendre aux artistes et aux poètes qu'ils doivent emprunter leurs sujets aux faits et gestes de personnages sensés et raisonnables. Et dans le passage concernant Héra, il a fort bien montré que, si l'on

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 160.

δοροῦντας ὡς ἀσεβῆ καὶ μιαρόν· « Οὐ μέντοι πρότε-
ρον αὐτὸν ἐκ τῆς σκηνῆς ἐξήγαγον ἢ τῷ τροχῷ προση-
λῶσαι. » Παρὰ δ' Ὁμήρῳ σιωπώμενόν ἐστι τὸ τοιοῦτο
γένος τῆς διδασκαλίας, ἔχει δ' ἀναθεώρησιν ὠφέλιμον
ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων, οὓς ταῖς πάλαι
μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παρα-
βιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι μοιχευομένην φασὶν
Ἀφροδίτην ὑπ' Ἄρεως μηνύειν Ἥλιον, ὅτι τῷ τῆς
Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεως μοιχικὰς
ἀποτελεῖ γενέσεις, Ἡλίου δ' ἐπαναφερομένου καὶ κατα- F
λαμβάνοντος οὐ λανθάνουσιν. Τὸν δὲ τῆς Ἥρας
καλλωπισμὸν ἐπὶ τὸν Δία καὶ τὴν περὶ τὸν κεστὸν
γοητείαν ἀέρος τινὰ κάθαρσιν εἶναι βούλονται τῷ
πυρώδει πλησιάζοντος, ὥσπερ οὐκ αὐτοῦ τὰς λύσεις τοῦ
ποιητοῦ διδόντος. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς περὶ τῆς Ἀφροδί-
της διδάσκει τοὺς προσέχοντας ὅτι μουσικὴ φαύλη καὶ
ᾄσματα πονηρὰ καὶ λόγοι μοχθηρὰς ὑποθέσεις λαμ-
βάνοντες ἀκόλαστα ποιοῦσιν ἤθη καὶ βίους | ἀνάν- 20
δρους καὶ ἀνθρώπους τρυφὴν καὶ μαλακίαν καὶ γυ-
ναικοκρασίαν ἀγαπῶντας

εἵματά τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐνάς.

Διὸ καὶ τὸν Ὀδυσσέα τῷ κιθαρῳδῷ προστάττοντα πεποίηκεν·

ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ ἵππου κόσμον ἄεισον,

καλῶς ὑφηγούμενος τὸ παρὰ τῶν φρονίμων καὶ νοῦν ἐχόντων χρῆναι λαμβάνειν τοὺς μουσικοὺς καὶ ποιητικοὺς τὰς ὑποθέσεις. Ἐν δὲ τοῖς περὶ τῆς Ἥρας ἄριστα

19 E 5 ἔχει Z : ἔχων CGXWY ἔχον rell. || F 3-4 τὴν... γοητείαν CGXZNWY : τὰς... γοητείας M²A || 4 τινὰ Hercher : τινὸς codd. || 4-5 τῷ πυρώδει G²X³ZA : τὸ πυρῶδες rell. || 5-6 τὰς λύσεις τοῦ ποιητοῦ CZMNWYA : τοῦ π. τ. λ. GX || 20 A 2-3 γυναικοκρασίαν CGMNWYA γυναικοκρατίαν XZ || 4 εὐνάς CZMNA : εὐναί rell. cum Homer. codd.

doit à des drogues et à la magie, si l'on obtient par supercherie, les relations intimes avec les hommes et leur faveur, on inspire un sentiment qui non seulement dure peu, trouve vite sa satiété et manque de constance, mais même se change en haine et en colère quand les attraits du plaisir sont fanés[1]. Voici en effet les menaces que Zeus adresse à Héra :

> Ainsi tu vas voir ce qu'ils t'auront rapporté, cet amour et ce lit où tu es venue loin des dieux t'unir à moi et me duper[2].

En effet, la description et l'imitation d'actes immoraux, si elles sont complétées par l'indication de la honte et du dommage que ceux-ci valent à leurs auteurs, sont utiles, et non nuisibles, au lecteur. Les philosophes, en tout cas, utilisent des exemples en prenant dans la réalité qui se présente la matière de leurs préceptes et de leur enseignement ; les poètes font de même avec des événements qu'ils façonnent eux-mêmes et des récits d'aventures fictives.

Mélanthios[3], soit pour plaisanter, soit sérieusement, disait que la cité athénienne devait sa conservation aux dissensions entre orateurs et au désordre qu'ils créaient : car tout le monde ne se penchait pas à la même rambarde, mais ce désaccord des hommes politiques permettait l'existence d'un contrepoids à l'élément nuisible. Pareillement, les démentis que les poètes se donnent à eux-mêmes font naître en nous deux convictions qui s'équilibrent, empêchant ainsi que la balance ne penche fortement du côté des idées nocives. Ainsi quand les poètes eux-mêmes, en juxtaposant deux opinions, mettent en pleine lumière leur opposition, il faut se faire l'avocat de la meilleure ; par exemple à propos des vers suivants :

> Souvent, mon enfant, les dieux abusent les hommes.
> — Tu as tenu le langage le plus facile, à accuser les dieux[4],

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 161.

τὴν ἀπὸ φαρμάκων καὶ γοητείας καὶ μετὰ δόλου πρὸς
τοὺς ἄνδρας ὁμιλίαν καὶ χάριν ἔδειξεν οὐ μόνον ἐφή-
μερον καὶ ἀψίκορον καὶ ἀβέβαιον οὖσαν, ἀλλὰ καὶ B
μεταβάλλουσαν εἰς ἔχθραν καὶ ὀργήν, ὅταν τὰ τῆς
ἡδονῆς ἀπομαρανθῇ. Τοιαῦτα γὰρ ὁ Ζεὺς ἀπειλεῖ καὶ
λέγει πρὸς αὐτήν·

ὄφρα ἴδῃς ἤν τοι χραίσμῃ φιλότης τε καὶ εὐνή,
ἣν ἐμίγης ἐλθοῦσα θεῶν ἄπο καί μ' ἀπάτησας.

Ἡ γὰρ τῶν φαύλων ἔργων διάθεσις καὶ μίμησις ἂν
προσαποδῷ τὴν συμβαίνουσαν αἰσχύνην καὶ βλάβην
τοῖς ἐργασαμένοις ὠφέλησεν, οὐκ ἔβλαψε τὸν ἀκρο-
ώμενον. Οἱ γοῦν φιλόσοφοι παραδείγμασι χρῶνται,
νουθετοῦντες καὶ παιδεύοντες ἐξ ὑποκειμένων, οἱ δὲ
ποιηταὶ ταῦτα ποιοῦσι πλάττοντες αὐτοὶ πράγματα C
καὶ μυθολογοῦντες.

Ὁ μὲν οὖν Μελάνθιος εἴτε παίζων εἴτε σπουδάζων
ἔλεγε διασῴζεσθαι τὴν Ἀθηναίων πόλιν ὑπὸ τῆς τῶν
ῥητόρων διχοστασίας καὶ ταραχῆς· οὐ γὰρ ἀποκλίνειν
ἅπαντας εἰς τὸν αὐτὸν τοῖχον, ἀλλὰ γίγνεσθαί τινα
τοῦ βλάπτοντος ἀνθολκὴν ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν πολι-
τευομένων. Αἱ δὲ τῶν ποιητῶν ὑπεναντιώσεις πρὸς
αὑτοὺς ἀνταναφέρουσαι τὴν πίστιν οὐκ ἐῶσιν ἰσχυρὰν
ῥοπὴν γενέσθαι πρὸς τὸ βλάπτον. Ὅπου μὲν οὖν αὐτοὶ
τῷ τιθέναι σύνεγγυς ἐκφανεῖς ποιοῦσι τὰς ἀντιλογίας,
δεῖ τῷ βελτίονι συνηγορεῖν ὥσπερ ἐν τούτοις·

Πόλλ', ὦ τέκνον, σφάλλουσιν ἀνθρώπους θεοί. D
Τὸ ῥᾷστον εἶπας, αἰτιάσασθαι θεούς,

20 A 11 ἀπὸ φαρμάκων edd. nonnulli fortasse recte : ἀπὸ τῶν φ. CGXMNWYA μετὰ φ. Z || B 7 ἔργων διάθεσις GX : ὑπόθεσις ἔ. C διάθεσις ἔ. rell. || C 8 ποιητῶν CGXZM^{2}A : πολιτῶν NWY || 10-11 αὐτοὶ... ποιοῦσι Paton : αὐτοῖς... ποιεῖ codd. || 12 τῷ CXMNWYA : τὸ G^{pc}Z.

et encore :

> C'est à posséder beaucoup d'or, non à ces occupations, que tu dois trouver plaisir.
> — Sinistre sort, vraiment, que d'être riche et de ne savoir rien d'autre[1],

et ceux-ci :

> Quel besoin pour toi de faire un sacrifice, puisque tu vas mourir?
> — C'est mieux ; on n'éprouve aucune fatigue à pratiquer le culte des dieux[2].

Dans les passages de ce genre, la réfutation est évidente si, comme nous l'avons dit, nous formons chez les jeunes garçons un jugement qui les porte tout droit vers l'opinion la plus morale[3]. Mais pour des affirmations inconvenantes non immédiatement réfutées il faut trouver le contrepoids dans les affirmations contraires que leurs auteurs donnent ailleurs, sans s'indigner contre le poète ni s'irriter pour des paroles ⟨qu'il fait prononcer non parce qu'elles expriment sa pensée⟩, mais en accord avec le caractère des personnages et sans les prendre au sérieux. Un exemple immédiat, si tu veux : quand Homère présente des dieux qui se brutalisent mutuellement, se font blesser par des hommes, s'opposent les uns aux autres, montrent un caractère difficile[4] :

> Tu sais aussi imaginer un autre langage meilleur que celui-là[5],

et, par Zeus, tu trouves ailleurs des idées et des expressions de plus grande valeur et de meilleure qualité quand tu dis par exemple :

> Les dieux qui vivent agréablement[6],

et

> Là, les dieux bienheureux passent dans la joie tous leurs jours[7],

et

> Car voilà le sort que les dieux ont filé pour les misérables mortels : vivre dans l'affliction, tandis qu'eux-mêmes sont exempts de soucis[8].

Ce sont là sur les dieux des conceptions saines et justes ; les autres sont des inventions pour étonner les gens[9]. Un autre exemple : quand Euripide déclare :

1-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 161.

καὶ πάλιν

Χρυσοῦ σε πλήθει, τοῖσδε δ' οὐ χαίρειν χρεών.
Σκαιόν γε πλουτεῖν κἄλλο μηδὲν εἰδέναι,

καὶ

Τί δῆτα θύειν δεῖ σε κατθανούμενον;
Ἄμεινον · οὐδεὶς κάματος εὐσεβεῖν θεούς.

Τὰ γὰρ τοιαῦτα τὰς λύσεις ἔχει προδήλους ἐάν, ὥσπερ
εἴρηται, πρὸς τὰ βελτίονα τῇ κρίσει τοὺς νέους κα-
τευθύνωμεν. Ὅσα δ' εἴρηται μὲν ἀτόπως, εὐθὺς δ' οὐ
λέλυται, ταῦτα δεῖ τοῖς ἀλλαχόθι πρὸς τοὐναντίον
εἰρημένοις ὑπ' αὐτῶν ἀνταναιρεῖν, μὴ ἀχθομένους
τῷ ποιητῇ μηδὲ χαλεπαίνοντας ⟨...⟩ ἀλλ' ἐν ἤθει καὶ E
μετὰ παιδιᾶς λεγομένοις. Εὐθύς, εἰ βούλει, πρὸς τὰς
Ὁμηρικὰς τῶν θεῶν ῥίψεις ὑπ' ἀλλήλων καὶ τρώσεις
ὑπ' ἀνθρώπων καὶ διαφορὰς καὶ χαλεπότητας ·

οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι

καὶ νοεῖς νὴ Δία καὶ λέγεις κρεῖττον ἀλλαχόθι καὶ βέλτιον τὰ τοιαῦτα ·

θεοὶ ῥεῖα ζώοντες,

καὶ

τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα,

καὶ

ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,
ζώειν ἀχνυμένοις · αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν. F

Αὗται γάρ εἰσι δόξαι περὶ θεῶν ὑγιαίνουσαι καὶ ἀληθεῖς, ἐκεῖνα δὲ πέπλασται πρὸς ἔκπληξιν ἀνθρώπων. Πάλιν, Εὐριπίδου λέγοντος

20 D 4 τοῖσδε GX^3M^2 : τούσδε rell. || 7 θύειν Cobet : κάμνειν Z οὖσιν uel οὖσι rell. || κατθανούμενον CGXMNWY : κατθανεῖν ZA || E 1 lacunam ind. Paton || 10 ἤματα πάντα GXZMNWYA ut Homerici codd. : αἰὲν ἐόντες C || F 2 δόξαι περὶ θεῶν ὑγιαίνουσαι GX : ὑγ. π. θ. δ. rell.

Par des artifices aux formes multiples les dieux nous abusent, étant plus forts que nous par nature[1],

il vaut beaucoup mieux rappeler ce vers,

Si les dieux font du mal, ils ne sont pas des dieux[2],

où il s'exprime de façon plus satisfaisante. Et quand Pindare dit avec une extrême âpreté, en termes qui poussent aux actes violents[3] :

Il faut employer tous les moyens pour anéantir l'ennemi[4],

— « Mais toi-même tu dis bien que

Biens à douce saveur acquis contre justice, la plus amère fin les attend »[5] ;

et à Sophocle disant :

Agréable est le gain, même issu de mensonge[6],

« en vérité nous t'avons entendu dire que

Les paroles mensongères ne produisent pas de fruit »[7].

Et à ces considérations sur la richesse :

La richesse est habile à se glisser aux endroits interdits comme aux endroits accessibles, et dans des endroits où un homme pauvre, même assez heureux pour y pénétrer, ne pourrait obtenir ce qu'il désire ; car d'un être difforme et condamné à déplaire en parlant elle fait un homme d'esprit et beau à voir[8],

il opposera en grand nombre des vers de Sophocle, tels que ceux-ci :

Même sans fortune, puisse un homme être honoré[9] ;

1. Euripide, fr. 972 Nauck.
2. Euripide, *Bellérophon*, fr. 292, v. 7 Nauck.
3. Voir ci-dessus Notice, p. 71, note 2. Critiques contre l'éloge de la force et de la ruse chez Pindare dans Platon, *Gorgias*, 484 b ; *Rép.*, 365 b ; *Lois*, 714 e.
4-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 161.

πολλαῖσι μορφαῖς οἱ θεοὶ σοφισμάτων |
σφάλλουσιν ἡμᾶς κρείττονες πεφυκότες, 21

οὐ χεῖρόν ἐστιν ὑπενεγκεῖν τὸ

εἰ θεοί τι δρῶσι φαῦλον, οὔκ εἰσιν θεοί,

βέλτιον εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ. Καὶ τοῦ Πινδάρου σφόδρα πικρῶς καὶ παροξυντικῶς εἰρηκότος·

χρὴ δὲ πᾶν ἔρδοντ' ἀμαυρῶσαι τὸν ἐχθρόν,

« ἀλλ' αὐτός γε σὺ λέγεις ὅτι

τὸ πὰρ δίκαν
γλυκὺ πικροτάτα μένει τελευτά, »

καὶ τοῦ Σοφοκλέους

τὸ κέρδος ἡδύ, κἂν ἀπὸ ψευδῶν ἴῃ,

« καὶ μὴν σοῦ γ' ἀκηκόαμεν ὡς

οὐκ ἐξάγουσι καρπὸν οἱ ψευδεῖς λόγοι. »

Πρὸς δ' ἐκεῖνα τὰ περὶ τοῦ πλούτου· B

δεινὸς γὰρ ἕρπειν πλοῦτος ἔς τε τἄϐατα
καὶ † πρὸς τὰ βατὰ καὶ ὁπόθεν πένης ἀνήρ
οὐδ' εὐτυχὼν δύναιτ' ἂν ὧν ἐρᾷ τυχεῖν. †
Καὶ γὰρ δυσειδὲς σῶμα καὶ δυσώνυμον
γλώσσῃ σοφὸν τίθησιν εὔμορφόν τ' ἰδεῖν

ἀντιπαραθήσει πολλὰ τῶν Σοφοκλέους, ὧν καὶ ταῦτ' ἐστί·

γένοιτο κἂν ἄπλουτος ἐν τιμαῖς ἀνήρ

21 A 3 φαῦλον CZMNWYA : φλαῦρον GX || 4 ὑπ' αὐτοῦ GXZMNWYA : παρ' αὐτοῦ C || 8-9 τὸ... γλυγὺ GXZNWY ut Pindarici codd. : γλυγὺ C τῷ... γλυκεῖ M²A || 11 ἴῃ p : ἦ Z ἐῇ C εἴῃ rell. || B 2 ἔς Stob. *Flor.* 91, 28 : πρὸς G²Z om. rell. || 2-3 τἄϐατα καὶ πρὸς τὰ βατὰ Steph. : τἄϐατα et τὰ βατὰ uarie disposuerunt codd. || 3-4 uersus corrupti necdum emendati || 4 οὐδ' — τυχεῖν uide adn. || εὐτυχὼν Stob. *ibid.* : ἐντυχὼν Z τυχὼν rell.

On n'est pas plus vil parce qu'on est un mendiant, si on a des pensées nobles[1] ;

Mais des amples richesses quel est l'agrément, si c'est le souci mauvais conseiller qui entretient la fortune source de bonheur[2]?

Ménandre a bien certainement exalté le goût des plaisirs et quelque peu outré son importance dans ces vers passionnés sur l'amour :

Tout ce qui vit et voit le soleil qui nous éclaire tous, tout est l'esclave du plaisir[3],

mais il nous a fait faire demi-tour et entraînés vers le bien, il a abattu d'un coup l'audace de l'immoralité, en disant :

Une vie honteuse reste un opprobre même si elle est agréable[4].

Voilà des paroles qui s'opposent aux autres, et qui sont meilleures et plus profitables[5]. Les rapprochements de contraires et les réflexions de ce genre produiront donc l'un des deux résultats suivants : ou amener le jeune garçon à la bonne opinion, ou le détourner au moins de croire la mauvaise.

Mais, si les poètes ne fournissent pas eux-mêmes une mise au point sur leurs propos inconvenants, il est tout aussi bon de leur opposer des déclarations d'autres auteurs célèbres pour faire comme en une balance pencher du côté du bien. Par exemple, quand Alexis trouble certains esprits en disant :

L'homme sage doit se donner la somme des plaisirs. Mais il en est trois qui possèdent à coup sûr la vertu de contribuer de manière vraiment utile à la vie : manger, boire, et connaître les plaisirs d'Aphrodite. Tout le reste, il faut l'appeler accessoire[6],

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

καὶ

οὐδὲν κακίων πτωχός, εἰ καλῶς φρονεῖ

καὶ

ἀλλὰ τῶν πολλῶν καλῶν
τίς χάρις, εἰ κακόβουλος
φροντὶς ἐκτρέφει τὸν εὐαίωνα πλοῦτον; C

Ὁ δὲ Μένανδρος ἐπῆρε μὲν ἀμέλει τὴν φιληδονίαν καὶ ὑπεχαύνωσε τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ διαπύροις ἐκείνοις·

ἅπανθ' ὅσα ζῇ καὶ τὸν ἥλιον βλέπει
τὸν κοινὸν ἡμῖν, δοῦλα ταῦτ' ἔσθ' ἡδονῆς,

πάλιν δ' ἐπέστρεψε καὶ περιέσπασε πρὸς τὸ καλὸν ἡμᾶς καὶ τὴν θρασύτητα τῆς ἀκολασίας ἐξέκοψεν εἰπών·

ὄνειδος αἰσχρὸς βίος ὅμως κἂν ἡδὺς ᾖ.

Ταῦτα γὰρ ἐκείνοις μέν ἐστιν ὑπεναντία, βελτίω δὲ καὶ χρησιμώτερα. Δυεῖν οὖν θάτερον ἡ τοιαύτη τῶν ἐναντίων ποιήσει παράθεσις καὶ κατανόησις, ἢ πα- D
ράξει πρὸς τὸ βέλτιον ἢ καὶ τοῦ χείρονος ἀποστήσει τὴν πίστιν.

Ἂν δ' αὐτοὶ μὴ διδῶσι τῶν ἀτόπως εἰρημένων λύσεις, οὐ χεῖρόν ἐστιν ἑτέρων ἐνδόξων ἀποφάσεις ἀντιτάττοντας ὥσπερ ἐπὶ ζυγοῦ ποιεῖν πρὸς τὸ βέλτιον. Οἷον τοῦ Ἀλέξιδος κινοῦντος ἐνίους ὅταν λέγῃ·

τὰς ἡδονὰς δεῖ συλλέγειν τὸν σώφρονα.
Τρεῖς δ' εἰσὶν αἵ γε τὴν δύναμιν κεκτημέναι
τὴν ὡς ἀληθῶς συντελοῦσαν τῷ βίῳ,
τὸ φαγεῖν, τὸ πιεῖν, τὸ τῆς Ἀφροδίτης τυγχάνειν·
τὰ δ' ἄλλα προσθήκας ἅπαντα χρὴ καλεῖν,

21 B 11 φρονεῖ CGZN^{2}W : φρονοῖ XMNYA φρονοίη X^2 || C 9 ὄνειδος αἰσχρὸς βίος ὅμως M^{2}YA : ὄν. δ' αἰ. β. ὅ. rell. || 10 ἐστιν CMA : εἰσιν rell. || D 1-2 παράξει CX^{3}ZMA : ταράξει rell. || 4 ἀτόπως CGXMNWYA : ἀπίστως Z || 6 ποιεῖν CGXMNWYA : ῥέπειν Z || 11 τὸ φαγεῖν τὸ πιεῖν Z et uide 445 F : τὸ π. τὸ φ. rell. || 12 χρὴ CMNWYA : δεῖ GXZ.

il est indispensable de rappeler que Socrate disait au contraire : les hommes dépravés vivent pour manger et boire, mais les hommes de bien mangent et boivent pour vivre[1]. Au poète qui a écrit :

> Contre le pervers la perversité n'est pas une arme sans valeur[2],

invitant en quelque sorte à devenir exactement semblable aux pervers, il est possible d'opposer la parole de Diogène, à qui l'on demandait comment on peut se venger d'un ennemi : « En étant, dit-il, soi-même parfait homme de bien »[3]. C'est encore Diogène qu'il faut invoquer également contre Sophocle : car celui-ci a précipité dans le découragement un nombre d'hommes incalculable en écrivant au sujet des mystères :

> Trois fois heureux ceux des mortels dont les yeux ont vu ces mystères avant de s'en aller chez Hadès : car à ceux-là seuls là-bas il est permis de vivre ; le lot des autres sera de souffrir tous les maux[4].

Mais Diogène, ayant entendu des propos de ce genre[5] : « Que dis-tu? fit-il; Pataecion, le voleur[6], aura après sa mort un meilleur sort qu'Épaminondas parce qu'il a été initié? ». A Timothée, qui au théâtre chantait Artémis

> transportée, délirante, possédée, effarée[7],

Cinésias répondit aussitôt : « Je te souhaite une fille qui lui ressemble ! »[8]. Et encore la réplique de Bion à ces vers de Théognis :

> Car tout homme terrassé par la pauvreté ne peut ni parler ni agir, et sa langue est enchaînée[9],

« Comment se fait-il donc que toi, qui es pauvre, tu débites tant de sornettes et nous fatigues de ton bavardage? »[10].

1. Voir Athénée, IV, 158 f, et Diogène Laërce, 2, 34.
2-10. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

ὑπομνηστέον ὅτι Σωκράτης τοὐναντίον ἔλεγε τοὺς E
μὲν φαύλους ζῆν τοῦ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἕνεκα, τοὺς δ' ἀγαθοὺς ἐσθίειν καὶ πίνειν ἕνεκα τοῦ ζῆν. Πρὸς δὲ τὸν γράψαντα·

ποτὶ τὸν πονηρὸν οὐκ ἄχρηστον ὅπλον ἁ πονηρία,

τρόπον τινὰ συνεξομοιοῦσθαι κελεύοντα τοῖς πονηροῖς, τὸ τοῦ Διογένους παραβαλεῖν ἔστιν· ἐρωτηθείς γὰρ ὅπως ἄν τις ἀμύναιτο τὸν ἐχθρόν, « αὐτός, ἔφη, καλὸς κἀγαθὸς γενόμενος. » Δεῖ δὲ τῷ Διογένει καὶ πρὸς τὸν Σοφοκλέα χρήσασθαι· πολλὰς γὰρ ἀνθρώπων μυριάδας ἐμβέβληκεν εἰς ἀθυμίαν περὶ τῶν μυστηρίων ταῦτα γράψας·

ὡς τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη F
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά.

Διογένης δ' ἀκούσας τι τοιοῦτο· « Τί λέγεις; ἔφη. Κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθα-
νὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι | μεμύηται; » Τιμοθέῳ μὲν 22
γὰρ ᾄδοντι τὴν Ἄρτεμιν ἐν τῷ θεάτρῳ

μαινάδα θυάδα φοιβάδα λυσσάδα

Κινησίας εὐθὺς ἀντεφώνησε· « Τοιαύτη σοι θυγάτηρ γένοιτο. » Χαρίεν δὲ καὶ τὸ τοῦ Βίωνος πρὸς τὸν Θεόγνιν λέγοντα·

πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν
οὔθ' ἕρξαι δύναται, γλῶσσα δέ οἱ δέδεται,

« πῶς οὖν σὺ πένης ὢν φλυαρεῖς τοσαῦτα καὶ καταδολεσχεῖς ἡμῶν; »

21 E 2 ἕνεκα ante τοῦ transp. GXZ ‖ 9 τῷ Διογένει CG²X³ NWY : τὸν Διογένην XZMA τὸν Διογένη G ‖ 11 ἐμβέβληκεν εἰς ἀθυμίαν GX : ἐμβέβληκεν ἀθυμίας Z ἐμπέπληκεν ἀθυμίας rell. ‖ F 3 ἔχειν Paton : ἐκεῖ ZM²A ἐκεῖνα rell.

5. Il ne faut pas non plus, pour rectifier les jugements, négliger les ressources qu'offrent les mots de phrases voisines ou de la même phrase. Les médecins croient que dans la cantharide, poison mortel, les pattes et les ailes sont cependant bienfaisantes et neutralisent sa nocivité[1] ; pareillement dans les poèmes, s'il y a dans le même passage un mot, une expression susceptibles d'atténuer l'effet corrupteur de certaines affirmations, il faut s'en emparer et en rendre le sens encore plus clair, comme quelques-uns le font pour ces vers :

> C'est bien un hommage, je pense, à rendre à ces mortels pitoyables que de couper sa chevelure et de laisser couler les larmes sur ses joues[2],

et ceux-ci :

> Car voilà le sort que les dieux ont filé pour les misérables mortels, vivre dans l'affliction[3].

Le poète en effet n'a pas dit que sans distinction et pour tous les hommes les dieux ont filé une vie de chagrins : il parle des hommes insensés et irréfléchis, que leur perversité rend malheureux et dignes de pitié, et qu'il a l'habitude d'appeler « misérables » et « pitoyables »[4].

6. Il existe encore un autre procédé pour faire passer du mal au bien les ambiguïtés contenues dans les poèmes : préciser quel sens le poète donne aux mots, et il faut que le jeune homme y soit exercé plus qu'à l'étude de ce qu'on appelle des « glosses »[5]. Car on possède des connaissances de savant linguiste, et non dénuées d'agrément, quand on sait que ῥιγεδανή[6] signifie une « mort horrifiante » parce que les Macédoniens appellent la mort δάνον, ou que les Éoliens disent καμμονίη[7] pour une victoire acquise par ἐπιμονή « ténacité » et καρτερία « constance », et les Dryopes πόποι pour « les dieux »[8] ; mais voici ce qui est nécessaire et profitable, si nous voulons que les poèmes nous soient bénéfiques au lieu de nous

1-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 162.

5. Δεῖ δὲ μηδὲ τὰς ἐκ τῶν παρακειμένων ἢ συμφρα-
ζομένων παραλιπεῖν ἀφορμὰς πρὸς τὴν ἐπανόρθωσιν,
ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἰατροὶ τῆς κανθαρίδος οὔσης θανασί-
μου τοὺς πόδας ὅμως καὶ τὰ πτερὰ βοηθεῖν οἴονται B
καὶ ἀναλύειν τὴν δύναμιν, οὕτως ἐν τοῖς ποιήμασι, κἂν
ὄνομα κἂν ῥῆμα παρακείμενον ἀμβλυτέραν ποιῇ τὴν
πρὸς τὸ χεῖρον ἀπαγωγήν, ἐπιλαμβάνεσθαι καὶ προσ-
διασαφεῖν, ὡς ἐπὶ τούτων ἔνιοι ποιοῦσι·

τοῦτό νύ που γέρας ἐστὶν ὀιζυροῖσι βροτοῖσι,
κείρασθαί τε κόμην βαλέειν τ' ἀπὸ δάκρυ παρειῶν

καὶ

ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,
ζώειν ἀχνυμένοις.

Οὐ γὰρ ἁπλῶς εἶπε καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν
ἐπικεκλῶσθαι λυπηρὸν βίον, ἀλλὰ τοῖς ἄφροσι καὶ C
ἀνοήτοις, οὓς δειλαίους καὶ οἰκτροὺς διὰ μοχθηρίαν
ὄντας εἴωθε « δειλοὺς » καὶ « ὀιζυροὺς » προσαγορεύειν.

6. Ἄλλος τοίνυν τρόπος ἐστὶ τὰς ἐν τοῖς ποιή-
μασιν ὑποψίας πρὸς τὸ βέλτιον ἐκ τοῦ χείρονος με-
θιστὰς ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων τῆς συνηθείας, περὶ ὃν δεῖ
τὸν νέον γεγυμνάσθαι μᾶλλον ἢ περὶ τὰς λεγομένας
γλώττας. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ φιλόλογον καὶ οὐκ ἀηδὲς
ὅτι « ῥιγεδανὴ » κακοθάνατός ἐστιν εἰδέναι (« δάνον »
γὰρ Μακεδόνες τὸν θάνατον καλοῦσι), « καμμονίην »
δὲ νίκην Αἰολεῖς τὴν ἐξ ἐπιμονῆς καὶ καρτερίας, Δρύο-
πες δὲ « πόπους » τοὺς δαίμονας. Τουτὶ δ' ἀναγκαῖον
καὶ χρήσιμον, εἰ μέλλομεν ἐκ τῶν ποιημάτων ὠφελη- D
θήσεσθαι καὶ μὴ βλαβήσεσθαι, τὸ γιγνώσκειν πῶς τοῖς

22 B 2 ante ἐν add. καὶ Z || 11 καὶ om. Z || C 2 δειλαίους A : δολίους rell. || 6 ὃν CGXMNWY : ὧν ZA || δεῖ CGXZ : χρὴ rell || 8 a μὲν γὰρ inc. D || 9 ῥιγεδανὴ CGXMNWYA : -νὸς DZ || 10 ante Μακεδόνες add. οἱ ZA || D 1 μέλλομεν Madvig : μέλλοιμεν codd. || ποιημάτων GXDZMNWYA : ποιητῶν C || 1-2 ὠφεληθήσεσθαι CDZMNWYA : ὠφελήσεσθαι GX.

nuire : savoir en quel sens les poètes emploient le nom des dieux, ainsi que les termes de « maux » et de « biens », ce qu'ils ont dans l'idée quand ils nomment la Fortune et le Destin, et si ces mots font partie de ceux qui ont chez eux une seule signification ou plusieurs, comme c'est le cas pour bien d'autres. Par exemple, ils appellent οἶκος tantôt la maison :

> dans sa maison au toit élevé[1],

tantôt les biens qu'on possède :

> on dévore ma maison[2];

βίοτος, tantôt la vie :

> mais Poséidon aux cheveux sombres rend sa lance impuissante, et lui refuse la vie du héros[3],

tantôt les moyens d'existence :

> et d'autres dévorent ce qui me permet de vivre[4];

le poète se sert du verbe ἀλύειν tantôt au lieu des verbes qui signifient « être dans la peine » et « être dans l'embarras » :

> Il dit, et elle partit, en plein désarroi, et elle souffrait terriblement[5],

tantôt pour ceux qui signifient « s'enorgueillir », « se réjouir »;

> Es-tu donc fou de joie pour avoir triomphé d'Iros, ce vagabond?[6]

ils donnent au verbe θοάζειν[7] le sens de « se mouvoir vivement », comme Euripide :

> La baleine s'élançant de la mer Atlantique[8],

ou bien « s'asseoir », comme Sophocle :

> Pourquoi donc êtes-vous assis sur ces degrés avec des rameaux de suppliants ceints de bandelettes?[9]

C'est un bel art aussi que d'approprier le sens des mots employés à la matière traitée, comme l'enseignent

1-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.

τῶν θεῶν ὀνόμασιν οἱ ποιηταὶ χρῶνται καὶ πάλιν τοῖς τῶν κακῶν καὶ ἀγαθῶν, καὶ τί τὴν Τύχην καὶ τὴν Μοῖραν νοοῦντες ὀνομάζουσι, καὶ πότερον ταῦτα τῶν ἁπλῶς ἢ τῶν πολλαχῶς λεγομένων ἐστὶ παρ' αὐτοῖς, ὥσπερ ἄλλα πολλά. Καὶ γὰρ « οἶκον » ποτὲ μὲν τὴν οἰκίαν καλοῦσιν·

οἶκον ἐς ὑψόροφον,

ποτὲ δὲ τὴν οὐσίαν·

ἐσθίεταί μοι οἶκος,

καὶ « βίοτον » ποτὲ μὲν τὸ ζῆν·

ἀμενήνωσεν δέ οἱ αἰχμὴν
κυανοχαῖτα Ποσειδάων, βιότοιο μεγήρας,

ποτὲ δὲ τὰ χρήματα· E

βίοτον δέ μοι ἄλλοι ἔδουσι,

καὶ τῷ « ἀλύειν » ποτὲ μὲν ἀντὶ τοῦ δάκνεσθαι καὶ ἀπορεῖσθαι κέχρηται·

ὣς ἔφαθ', ἡ δ' ἀλύουσ' ἀπεβήσετο, τείρετο δ' αἰνῶς,

ποτὲ δ' ἀντὶ τοῦ γαυριᾶν καὶ χαίρειν·

ἦ ἀλύεις ὅτι Ἶρον ἐνίκησας τὸν ἀλήτην;

καὶ τῷ « θοάζειν » ἢ τὸ κινεῖσθαι σημαίνουσιν, ὡς Εὐριπίδης·

κῆτος θοάζον ἐξ Ἀτλαντικῆς ἁλός,

ἢ τὸ καθέζεσθαι [καὶ θαάσσειν], ὡς Σοφοκλῆς·

τίνας πόθ' ἕδρας τάσδε μοι θοάζετε
ἱκτηρίοις κλάδοισιν ἐξεστεμμένοι; F

Χαρίεν δὲ καὶ τὸ τὴν χρείαν τὴν τῶν ὀνομάτων συνοικειοῦν τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν, ὡς οἱ γραμμα-

22 D 4 Τύχην D : ψυχὴν rell. || 12 βίοτον Wytt. ut Homer. codd. : τὸν βίον codd. || E 3 τῷ G²X³DW : τὸ rell. || 8 τῷ G²X²W : τὸ rell. || 11 καὶ θαάσσειν secl. Reiske || F 2 τὴν ante τῶν om. GpcDZMA.

les grammairiens ; car les mots prennent des significations différentes dans des cas différents, par exemple :

> Fais l'éloge d'un petit navire, et place ta cargaison sur un grand[1].

Le verbe αἰνεῖν signifie en effet « donner des éloges », mais il est maintenant employé, avec ce sens de « louer », à la place du verbe παραιτεῖσθαι « refuser », tout comme dans le langage courant nous disons « c'est bon » ou « grand merci ! » lorsque nous ne voulons pas de quelque chose et que nous ne le prenons pas. De la même manière encore quelques personnes prétendent qu'on dit ἐπαινὴ Περσεφόνεια[2] « la louable Perséphone », au sens de παραιτητή (« qu'on peut écarter par des prières »)[3]. En observant avec soin ces distinctions et ces différences d'interprétation des mots dans un domaine plus important et plus sérieux, commençons par les dieux pour apprendre aux jeunes garçons que les poètes emploient le nom des dieux tantôt en ayant bien l'idée de l'appliquer aux dieux eux-mêmes, tantôt en appelant du même nom certaines facultés dont les dieux sont les dispensateurs et les patrons. Voici tout de suite un exemple d'Archiloque : quand il dit dans une prière

> Entends-moi, sire Héphaistos, fais-toi mon allié, sois-moi propice : je touche tes genoux ; accorde-moi toutes les grâces que tu accordes[4],

c'est le dieu lui-même, évidemment, qu'il invoque; mais lorsque, dans un chant de deuil pour le mari de sa sœur, disparu en mer et privé de la sépulture régulière, il dit qu'il aurait supporté ce malheur avec plus de mesure

> si Héphaistos avait pris soin de sa tête et de ses

1. Hésiode, *T. J.*, 643.
2. I 457, 569 ; κ 491, 534, 564 ; λ 47.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 163.
4. Archiloque, fr. 108 West.

τικοὶ διδάσκουσιν, ἄλλην πρὸς ἄλλα δύναμιν λαμβανόντων, οἷόν ἐστι·

νῆ' ὀλίγην αἰνεῖν, μεγάλῃ δ' ἐνὶ φορτία θέσθαι.

Τῷ μὲν γὰρ « αἰνεῖν » σημαίνεται τὸ ἐπαινεῖν, αὐτῷ δὲ τῷ ἐπαινεῖν ἀντὶ τοῦ παραιτεῖσθαι νῦν κέχρηται, καθάπερ ἐν τῇ συνηθείᾳ « καλῶς » φαμὲν « ἔχειν » καὶ « χαίρειν » κελεύομεν, | ὅταν μὴ δεώμεθα μηδὲ 23
λαμβάνωμεν. Οὕτω δὲ καὶ τὴν « ἐπαινὴν Περσεφόνειαν » ἔνιοί φασιν ὡς παραιτητὴν εἰρῆσθαι.

Ταύτην δὴ τὴν διαίρεσιν καὶ διάκρισιν τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς μείζοσι καὶ σπουδαιοτέροις παραφυλάττοντες ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχώμεθα διδάσκειν τοὺς νέους ὅτι χρῶνται τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασιν οἱ ποιηταὶ ποτὲ μὲν αὐτῶν ἐκείνων ἐφαπτόμενοι τῇ ἐννοίᾳ, ποτὲ δὲ δυνάμεις τινὰς ὧν οἱ θεοὶ δοτῆρές εἰσι καὶ καθηγεμόνες ὁμωνύμως προσαγορεύοντες. Οἷον εὐθὺς ὁ Ἀρχίλοχος, ὅταν μὲν εὐχόμενος λέγῃ·

κλῦθ' ἄναξ Ἥφαιστε καί μοι σύμμαχος γουνουμένῳ
ἵλαος γενοῦ, χαρίζευ δ' οἷάπερ χαρίζεαι, B

αὐτὸν τὸν θεὸν κατακαλούμενος δῆλός ἐστιν· ὅταν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς ἀδελφῆς ἠφανισμένον ἐν θαλάττῃ καὶ μὴ τυχόντα νομίμου ταφῆς θρηνῶν λέγῃ μετριώτερον ἂν τὴν συμφορὰν ἐνεγκεῖν

εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλεα
Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονήθη,

22F 4-5 ἄλλην πρὸς ἄλλα δύναμιν λαμβανόντων CGXZMNWYA : ἄλλο πρὸς ἄλλην δύναμιν λαμβάνοντες D ‖ 6 θέσθαι XDZA ut Hesiod. codd. : τίθεσθαι rell. ‖ 7 τῷ C²X³DM²WA : τὸ rell. ‖ 7-8 αὐτῷ δὲ τῷ CG²X³DW : αὐτὸ δὲ τὸ rell. ‖ 23 A 4 διάκρισιν GXZ : τὴν δ. rell. ‖ B 1 χαρίζεαι CGDZNpcWZA : χαρίζεται XNacY ‖ 2 κατακαλούμενος GX : ἀνακαλ- X³ ἐπικαλ- rell. ‖ 4 θρηνῶν DZ : om. rell.

membres charmants en les enveloppant d'étoffes pures[1],

c'est alors le feu qu'il appelle ainsi, non le dieu. Autre exemple : Euripide disant dans un serment

Par Zeus parmi les astres et Arès meurtrier[2]

nomme les dieux eux-mêmes ; mais quand Sophocle dit :

Aveugle est Arès, femmes, et, sans rien voir, de son mufle de sanglier il envoie de tout côté les malheurs sans exception[3],

il faut entendre « la guerre », comme aussi « l'airain » quand Homère dit :

Leur sang noir, sur les bords du Scamandre au beau cours le violent Arès l'a répandu[4].

Il en est ainsi pour beaucoup d'expressions. Aussi faut-il savoir et se rappeler que les poètes désignent également par les deux formes du nom de Zeus[5] tantôt le dieu, tantôt la Fortune, et souvent le destin. Quand ils disent en effet :

Zeus père, qui règnes sur l'Ida[6],

O Zeus, qui prétend être plus sage que toi?[7]

ils parlent du dieu lui-même ; mais quand ils donnent le nom de Zeus aux causes de tout ce qui arrive et disent :

Il précipita dans l'Hadès bien des âmes vaillantes,
... et le dessein de Zeus allait s'accomplissant[8],

il s'agit du destin. Car le poète ne pense pas que le dieu s'ingénie à causer des malheurs aux hommes, mais il suggère avec raison la nécessité qui régit les événements : villes, armées, généraux, quand la sage raison les guide,

1. Archiloque, fr. 9, v. 10 sq. West.
2. Euripide, *Phéniciennes*, 1006.
3. Sophocle, fr. 838 Radt.
4-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

τὸ πῦρ οὕτως, οὐ τὸν θεόν, προσηγόρευκε. Πάλιν δ' ὁ μὲν Εὐριπίδης εἰπὼν ἐν ὅρκῳ·

μὰ τὸν μετ' ἄστρων Ζῆν' Ἄρη τε φοίνιον,

αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ὠνόμακε· τοῦ δὲ Σοφοκλέους λέγοντος·

τυφλὸς γάρ, ὦ γυναῖκες, οὐδ' ὁρῶν Ἄρης
συὸς προσώπῳ πάντα τυρβάζει κακά, C

τὸν πόλεμον ἔστιν ὑπακοῦσαι, καθάπερ αὖ τὸν χαλκὸν Ὁμήρου λέγοντος·

τῶν νῦν αἷμα κελαινὸν ἐύρροον ἀμφὶ Σκάμανδρον
ἐσκέδασ' ὀξὺς Ἄρης.

Πολλῶν οὖν οὕτω λεγομένων εἰδέναι δεῖ καὶ μνημονεύειν ὅτι καὶ τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζηνὸς ὀνόματι ποτὲ μὲν τὸν θεόν, ποτὲ δὲ τὴν τύχην, πολλάκις δὲ τὴν εἱμαρμένην προσαγορεύουσιν. Ὅταν μὲν γὰρ λέγωσι

Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων

καὶ

ὦ Ζεῦ, τίς εἶναί φησι σοῦ σοφώτερος; D

τὸν θεὸν αὐτὸν λέγουσιν· ὅταν δὲ ταῖς αἰτίαις τῶν γιγνομένων πάντων ἐπονομάζωσι τὸν Δία καὶ λέγωσι

πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν
... Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή,

τὴν εἱμαρμένην. Οὐ γὰρ τὸν θεὸν ὁ ποιητὴς οἴεται κακὰ μηχανᾶσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην ὀρθῶς ὑποδείκνυσιν, ὅτι καὶ πόλεσι καὶ στρατοπέδοις καὶ ἡγεμόσιν, ἂν μὲν σωφρο-

23 B 8 προσηγόρευκε GX : -ευσε rell. || 11 ὠνόμακε CGXDMNWYA : -μασε Z || C 2-3 αὖ τὸν χαλκὸν Ὁμήρου GD : αὐτὸν Ὁ. χ. Z αὐτὸν χ. Ὁ. rell. || C 10 post μεδέων add. κύδιστε μέγιστε Z ut Γ 320 et Ω 308 ibidem add. κ. μ. δὸς νίκην Αἴαντι GX ut Η 202 || D 1 φησι GXDZ : φήσει rell. || 5 ante Διὸς add. ἡρώων αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν | οἰωνοῖσί τε πᾶσι GXZ ut Α 4-5 || 7 κακὰ μηχανᾶσθαι DN² : κακομηχ- rell.

fatalement réussissent et dominent leurs ennemis, mais s'ils tombent dans les passions et l'erreur et, comme ces héros d'Homère, s'opposent les uns aux autres et entrent en conflit, fatalement ils adoptent une conduite immorale, mènent une vie désordonnée et connaissent une fin malheureuse :

> Car c'est un arrêt du destin que les mauvais desseins procurent en retour de mauvais fruits aux mortels [1].

Quand Hésiode représente Prométhée recommandant à Épiméthée

> de ne jamais accepter de dons de Zeus Olympien, mais de les renvoyer [2],

il emploie le nom « Zeus » pour désigner la puissance de la Fortune, car il appelle « dons de Zeus » les biens que procure la Fortune, richesses, mariages, pouvoirs, en un mot tous les biens extérieurs, dont la possession est stérile pour les gens incapables d'en faire un bon usage [3]. Aussi Épiméthée, qui n'a ni qualités morales ni intelligence, doit-il, dans la pensée de Prométhée, se garder des faveurs de la Fortune et les craindre, parce qu'elles lui nuiraient et le corrompraient. Ailleurs encore, quand Hésiode dit :

> N'aie jamais l'audace d'outrager un homme en lui reprochant sa pauvreté, funeste condition qui consume l'âme : elle est un don des dieux qui vivent éternellement [4],

il appelle à ce moment « don des dieux » un produit de la Fortune, voulant dire qu'il n'est pas juste de blâmer ceux qui doivent leur pauvreté à la Fortune, alors que l'indigence qui accompagne la paresse, la mollesse, la prodigalité est, elle, honteuse et blâmable. Car les gens de ce temps ne prononçaient pas encore le mot lui-même de « Fortune », mais ils savaient que cette cause dont les manifestations reviennent d'une manière irrégulière et indéterminée constitue une force puissante et dont la raison humaine ne peut se garder ; aussi l'exprimaient-ils

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

νῶσιν, εὖ πράττειν πέπρωται καὶ κρατεῖν τῶν πολεμίων,
ἂν δ' εἰς πάθη καὶ ἁμαρτίας ἐμπεσόντες ὥσπερ οὗτοι
διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιάζωσιν, ἀσχη- E
μονεῖν καὶ ταράττεσθαι καὶ κακῶς ἀπαλλάττειν.

Εἱμαρμένον γὰρ τῶν κακῶν βουλευμάτων
κακὰς ἀμοιβάς ἐστι καρποῦσθαι βροτοῖς.

Καὶ μὴν ὁ Ἡσίοδος τὸν Προμηθέα ποιῶν τῷ Ἐπιμηθεῖ
παρακελευόμενον

μή ποτε δῶρα
δέξασθαι πὰρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀλλ' ἀποπέμπειν,

ἐπὶ τῇ τῆς τύχης δυνάμει τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι κέχρη-
ται· τὰ γὰρ τυχηρὰ τῶν ἀγαθῶν Διὸς δῶρα κέκληκε,
πλούτους καὶ γάμους καὶ ἀρχὰς καὶ πάντα ὅλως τὰ
ἐκτός, ὧν ἡ κτῆσις ἀνόνητός ἐστι τοῖς χρῆσθαι καλῶς F
μὴ δυναμένοις. Διὸ καὶ τὸν Ἐπιμηθέα φαῦλον ὄντα
καὶ ἀνόητον οἴεται δεῖν φυλάττεσθαι καὶ δεδιέναι τὰς
εὐτυχίας, ὡς βλαβησόμενον καὶ διαφθαρησόμενον
ὑπ' αὐτῶν. Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ·

μηδέ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
τέτλαθ' ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων,

θεόσδοτον νῦν τὸ τυχηρὸν εἴρηκεν, ὡς οὐκ ἄξιον ἐγκα-
λεῖν τοῖς διὰ τὴν τύχην πενομένοις, ἀλλὰ τὴν μετ' ἀρ-
γίας | καὶ μαλακίας καὶ πολυτελείας ἀπορίαν αἰσχρὰν 24
καὶ ἐπονείδιστον οὖσαν. Οὔπω γὰρ αὐτὸ τοὔνομα τῆς
τύχης λέγοντες, εἰδότες δὲ τὴν τῆς ἀτάκτως καὶ ἀορίσ-
τως περιφερομένης αἰτίας δύναμιν ἰσχυρὰν καὶ ἀφύλακ-
τον οὖσαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασιν

23 E 2 ταράττεσθαι CD : ἐκταρ- rell. || post ἀπαλλάττειν add. κατὰ τὸν Σοφοκλέα X^3 || 7 δῶρα CGXDMNWYA : δῶρον Z cum Hesiodicis codd. || 8 πὰρ GXDZ cum Hes. codd. : παρὰ rell. || F 4 διαφθαρησόμενον CGDZMNWYA : φθαρησόμενον X || 24 A 1 post ἀργίας add. καὶ ῥαθυμίας A || ἀπορίαν CGXDZMNWYA : εὐπορ- Y || ante αἰσχρὰν add. κακίζειν D.

par le nom des dieux ; de la même façon nous avons l'habitude d'appeler des actes, des caractères, et par Zeus ! des paroles et des hommes « surnaturels »[1] et « divins ». Il faut donc redonner un sens correct à la plupart des passages qui semblent parler de Zeus en termes inconvenants ; par exemple encore ceux-ci :

> Deux jarres sont placées sur le seuil de Zeus, emplies de sorts, l'une de bons, l'autre de mauvais[2],

> Le fils de Cronos qui siège dans les hauteurs n'a pas favorisé nos promesses jurées, mais nous manifeste à tous deux ses mauvaises intentions[3],

et

> Car alors roulait vers eux le commencement des épreuves que voulaient pour les Troyens et pour les Danaens les desseins de Zeus puissant[4],

il faut penser que le poète y parle de la Fortune ou du destin, à quoi nous rapportons tout ce dont l'explication échappe à notre raisonnement et, d'une façon générale, n'est pas à notre portée. Mais dans les cas où l'expression est conforme à la morale, à la raison et à la vraisemblance, estimons que le nom du dieu est alors pris dans son sens propre, par exemple dans les passages suivants :

> Il allait et venait devant les rangs des autres guerriers, mais il évitait le combat avec Ajax fils de Télamon : car Zeus s'irritait contre lui quand il s'attaquait à un mortel plus vaillant[5],

et

> Car Zeus se préoccupe des affaires des mortels quand elles ont cette importance, et laisse de côté pour les autres divinités celles qui n'en ont guère[6].

Il faut aussi faire grandement attention aux autres mots dont les poètes déplacent et changent le sens pour les appliquer à beaucoup d'objets. Par exemple le nom de la vertu[7] : comme l'effet de celle-ci est non seulement

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

ἐξέφραζον, ὥσπερ ἡμεῖς καὶ πράγματα καὶ ἤθη καὶ νὴ Δία λόγους καὶ ἄνδρας εἰώθαμεν δαιμονίους καὶ θείους προσαγορεύειν. Οὕτω δὴ τὰ πολλὰ τῶν ἀτόπως περὶ τοῦ Διὸς λέγεσθαι δοκούντων ἐπανορθωτέον, ὧν ἐστι καὶ ταῦτα·

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὁ δειλῶν B

καὶ

ὅρκια μὲν Κρονίδης ὑψίζυγος οὐκ ἐτέλεσσεν,
ἀλλὰ κακὰ φρονέων τεκμαίρεται ἀμφοτέροισι

καὶ

τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πήματος ἀρχὴ
Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς,

ὡς περὶ τῆς τύχης ἢ τῆς εἱμαρμένης λεγομένων, ἐν αἷς τὸ ἀσυλλόγιστον ἡμῖν τῆς αἰτίας καὶ ὅλως οὐ καθ' ἡμᾶς. Ὅπου δὲ τὸ προσῆκον καὶ κατὰ λόγον καὶ εἰκός ἐστιν, ἐνταῦθα κυρίως ὀνομάζεσθαι τὸν θεὸν νομίζωμεν, ὥσπερ ἐν τούτοις·

αὐτὰρ ὁ τῶν ἄλλων ἐπεπωλεῖτο στίχας ἀνδρῶν,
Αἴαντος δ' ἀλέεινε μάχην Τελαμωνιάδαο. C
Ζεὺς γάρ οἱ νεμέσασχ' ὅτ' ἀμείνονι φωτὶ μάχοιτο

καὶ

Ζεὺς γὰρ τὰ μὲν τοιαῦτα φροντίζει βροτῶν,
τὰ μικρὰ δ' ἄλλοις δαίμοσιν παρεὶς ἐᾷ.

Σφόδρα δὲ δεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι προσέχειν κατὰ πολλὰ πράγματα κινουμένοις καὶ μεθισταμένοις ὑπὸ τῶν ποιητῶν. Οἷόν ἐστι καὶ τὸ τῆς ἀρετῆς. Ἐπεὶ

24 A 7 ante λόγους add. καὶ D || 8 Οὕτω D : τούτων X τούτῳ rell. || B 9 post αἰτίας add. σημαίνεται D || 11 νομίζωμεν CG : -ζομεν rell. || C 2 hic uersus deest in Homericis codd. et pap. 60 Allen legitur autem in Aristot. *Rhetorica* 1387 a 35 || νεμέσασχ' Aristot. *l. c.* : ἐνεμέσσα καὶ X ἐνεμέσα uel -μήσα uel -μέσσ' rell. || ὅτ' ἀμείνονι φωτὶ μάχοιτο G²X³ ut apud Aristot. : ὅταν ἀ. φ. μ. GXZ om. rell.

de rendre les hommes sages, justes, honnêtes en paroles et en actes, mais aussi de procurer comme il est normal la gloire et la puissance, les poètes, en conséquence, présentent comme « vertu » la célébrité et la puissance, leur donnant ce nom comme on donne en grec au fruit de l'olivier et au fruit du chêne le même nom qu'aux arbres qui les portent. Ainsi donc toutes les fois que les poètes disent :

> Mais devant la vertu les dieux immortels ont mis la sueur[1],

> Alors par leur vertu les Danaens rompirent les lignes ennemies[2],

> Si mourir est la loi, il est beau de mourir en faisant finir sa vie dans la vertu[3],

notre jeune élève doit aussitôt penser qu'il s'agit dans ces expressions de la manière d'être la plus noble et la plus divine qui existe en nous, celle que nous concevons comme la justesse du raisonnement, le degré le plus élevé qu'atteigne une nature raisonnable, et la disposition d'une âme exempte de tout conflit[4]. Mais en revanche, quand il lit :

> Zeus accroît ou diminue la vertu des hommes[5],

et

> ... la richesse est suivie de vertu et de gloire[6],

qu'il ne reste pas paralysé d'admiration et d'étonnement devant les riches, en se figurant qu'ils possèdent la vertu comme une denrée dont on peut faire sans délai l'acquisition à prix d'argent, et en croyant qu'il est au pouvoir de la Fortune[7] d'augmenter ou d'amoindrir en lui la sagesse ; qu'il pense plutôt que le poète a employé le mot

1. Hésiode, *T. J.*, 289.
2. Λ 90.
3. Euripide, fr. 994 Nauck.
4-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 164.

γὰρ οὐ μόνον ἔμφρονας παρέχεται καὶ δικαίους καὶ ἀγαθοὺς ἐν πράξεσι καὶ λόγοις, ἀλλὰ καὶ δόξας ἐπιεικῶς καὶ δυνάμεις περιποιεῖται, παρὰ τοῦτο ποιοῦνται καὶ τὴν εὐδοξίαν ἀρετὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὀνομάζοντες ὥσπερ « ἐλαίαν » τὸν ἀπὸ τῆς ἐλαίας, καὶ « φηγὸν » D
τὸν ἀπὸ τῆς φηγοῦ καρπὸν ὁμωνύμως τοῖς φέρουσιν. Οὐκοῦν ὁ νέος ἡμῖν, ὅταν μὲν λέγωσι

τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν

καὶ

τῆμος σφῇ ἀρετῇ Δαναοὶ ῥήξαντο φάλαγγας

καὶ

εἰ δὲ θανεῖν θέμις, ὧδε θανεῖν καλόν,
εἰς ἀρετὴν καταλυσαμένους βίον,

εὐθὺς οἰέσθω λέγεσθαι ταῦτα περὶ τῆς ἀρίστης καὶ θειοτάτης ἕξεως ἐν ἡμῖν, ἣν ὀρθότητα λόγου καὶ ἀκρότητα λογικῆς φύσεως καὶ διάθεσιν ὁμολογουμένην ψυχῆς νοοῦμεν. Ὅταν δ' ἀναγιγνώσκῃ πάλιν τό τε

Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε E

καὶ τὸ

πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ,

μὴ καθήσθω τοὺς πλουσίους ἐκπεπληγμένος καὶ τεθηπὼς καθάπερ ὤνιον εὐθὺς ἀργυρίου τὴν ἀρετὴν ἔχοντας, μηδ' ἐπὶ τῇ τύχῃ κεῖσθαι τὴν αὑτοῦ φρόνησιν αὔξειν ἢ κολούειν νομίζων, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἢ δυνάμεως ἢ εὐτυχίας ἤ τινος ὁμοίου τῇ ἀρετῇ κεχρῆσθαι τὸν ποιη-

24 C 11 περιποιεῖται D : περιποίησιν G περιποιεῖ τοῖς ἔχουσι ταύτην X³ περιποιεῖ rell. περιτίθησιν coni. Paton ‖ παρὰ X³D : οὐ παρὰ rell. ‖ 12 alt. τὴν add. X³ ‖ post δύναμιν add. ὁμωνύμως X^mg ‖ D 6 φάλαγγας GDZ cum Homericis codd. : φάλαγγα rell. ‖ 9 καταλυσαμένους Nauck ex *Comp. uit. Marc. et Pelop.* 3 : καταδυσ- codd.

« vertu » à la place de « réputation », « puissance », « prospérité », ou de quelque notion semblable. De même le mot « mal » chez les poètes signifie tantôt, au sens propre, vice, indignité de l'âme, comme chez Hésiode :

> Le mal, je le dis, peut s'acquérir en abondance[1],

tantôt quelque autre disgrâce, ou malheur, comme chez Homère :

> Car les mortels vieillissent vite quand ils vivent dans le mal[2].

Pour le bonheur aussi on se tromperait complètement en croyant que les poètes donnent à ce mot le même sens que les philosophes : ceux-ci l'emploient pour signifier la disposition complète des biens ou leur possession ou l'accomplissement d'une vie au cours prospère en accord avec la nature[3]; les poètes l'emploient souvent abusivement pour appeler « heureux » ou « bienheureux » le riche, et « bonheur » la puissance ou la gloire. Ainsi Homère donne à ces mots leur sens propre dans

> Non, je n'ai plus de joie[4] à régner sur ces biens[5],

et Ménandre de même :

> Je possède une grande fortune et tous m'appellent riche, mais heureux, personne[6].

Mais Euripide cause bien du trouble et de la confusion quand il dit :

> Puissé-je ne pas vivre un bonheur qui me soit pénible ![7]

et

> Pourquoi honores-tu la tyrannie[8], cette injustice source de bonheur?[9]

à moins qu'on ne s'en tienne, comme je l'ai dit, à un emploi figuré et abusif des mots. En voilà donc suffisam-

1. Hésiode, *T. J.*, 287.
2. τ 360.
3-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

τὴν ἡγείσθω. Καὶ γὰρ τῇ κακότητι ποτὲ μὲν ἰδίως σημαίνουσι κακίαν καὶ μοχθηρίαν ψυχῆς, ὡς Ἡσίοδος·

τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι,

ποτὲ δ' ἄλλην τινὰ κάκωσιν ἢ δυστυχίαν, ὡς Ὅμη- F
ρος·

αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.

Ἐπεὶ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐξαπατηθείη τις ἂν οὕτω τοὺς ποιητὰς οἰόμενος λέγειν ὡς οἱ φιλόσοφοι λέγουσι τὴν παντελῆ τῶν ἀγαθῶν ἕξιν ἢ κτῆσιν ἢ τε-
λειότητα βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος, | ἀλλ' οὐχὶ 25
καταχρωμένους πολλάκις τὸν πλούσιον εὐδαίμονα καλεῖν ἢ μακάριον καὶ τὴν δύναμιν ἢ τὴν δόξαν εὐδαιμονίαν. Ὅμηρος μὲν γὰρ ὀρθῶς κέχρηται τοῖς ὀνόμασιν·

ὣς οὔ τοι χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω,

καὶ Μένανδρος·

ἔχω δὲ πολλὴν οὐσίαν καὶ πλούσιος
καλοῦμ' ὑπὸ πάντων, μακάριος δ' ὑπ' οὐδενός,

Εὐριπίδης δὲ πολλὴν ἀπεργάζεται ταραχὴν καὶ σύγχυσιν ὅταν λέγῃ·

μή μοι γένοιτο λυπρὸς εὐδαίμων βίος

καὶ

τί τὴν τυραννίδ', ἀδικίαν εὐδαίμονα,
τιμᾷς; B

ἂν μή τις, ὥσπερ εἴρηται, ταῖς μεταφοραῖς καὶ κα-

24 E 9 ἡγείσθω DZ : ἡγούμενος rell. ‖ 12 μέν τοι GX ut Hesiod. codd. omnes et testes quidam : μὲν γὰρ rell. ut Hesiod. testes multi ‖ F 6 ἢ τελειότητα Paton : ἢ καὶ τ. DZ τ. rell. ‖ 25 A 10 ἀπεργάζεται CGXZMNWYA : ἐργάζεται D.

ment sur ce sujet.

7. Voici maintenant une idée qu'il faut rappeler à l'esprit des jeunes garçons, non pas une fois, mais à maintes reprises : expliquons-leur que la poésie, du fait qu'elle est fondée sur l'imitation, entoure d'ornements et d'éclat les actions et les caractères qu'elle prend pour sujet, mais sans abandonner la ressemblance avec le vrai, parce que la séduction de l'imitation réside dans la vraisemblance. Aussi l'imitation présente-t-elle des actions où se manifestent mêlés le vice et la vertu, si elle ne se désintéresse pas complètement de la vérité ; celle d'Homère par exemple, qui congédie de la plus belle manière les Stoïciens avec leur opinion que rien de vicieux ne s'attache à la vertu ni rien de bon au vice, mais que l'ignorant commet des fautes absolument en tout, tandis que l'homme cultivé, pour sa part, agit correctement en toutes circonstances. Voilà bien en effet ce que nous entendons affirmer dans les écoles philosophiques[1] ; mais dans les actes et la vie de la plupart des gens, comme le dit Euripide,

> on ne saurait trouver séparés qualités et défauts :
> ils se mêlent quelque peu[2].

Et puis, indépendamment de la vérité, la poésie use surtout de la variété et de la diversité. Car les détails émouvants, surprenants, inattendus, qui produisent le plus d'effets frappants et charment le plus, résultent dans les fables des renversements de situation : ce qui présente toujours les mêmes caractères ne suscite ni l'émotion ni l'intérêt propre aux fables. Aussi les poètes ne représentent-ils pas les mêmes héros toujours favorisés en tout par la victoire, la prospérité ou le succès ; des dieux mêmes, quand ceux-ci se jettent dans les affaires des hommes, ils ne font pas des personnages impassibles ni infaillibles, pour éviter, en mettant ceux-ci à l'abri des

1-2. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

ταχρήσεσι τῶν ὀνομάτων ἕπηται. Ταῦτα μὲν οὖν ἱκανὰ περὶ τούτων.

7. Ἐκεῖνο δ' οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις ὑπομνηστέον ἐστὶ τοὺς νέους, ἐνδεικνύμενον αὐτοῖς ὅτι μιμητικὴν ἡ ποίησις ὑπόθεσιν ἔχουσα κόσμῳ μὲν καὶ λαμπρότητι χρῆται περὶ τὰς ὑποκειμένας πράξεις καὶ τὰ ἤθη, τὴν δ' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς οὐ προλείπει, τῆς μιμήσεως ἐν τῷ πιθανῷ τὸ ἀγωγὸν ἐχούσης. Διὸ καὶ κακίας καὶ ἀρετῆς σημεῖα μεμιγμένα ταῖς πράξεσιν ἡ μὴ παντάπασι τῆς ἀληθείας ὀλιγωροῦσα συνεκφέρει μίμησις, ὥσπερ ἡ Ὁμήρου πολλὰ πάνυ τοῖς Στωϊ- C
κοῖς χαίρειν φράζουσα μήτε τι φαῦλον ἀρετῇ προσεῖναι μήτε κακίᾳ χρηστὸν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ πάντως μὲν ἐν πᾶσιν ἁμαρτωλὸν εἶναι τὸν ἀμαθῆ, περὶ πάντα δ' αὖ κατορθοῦν τὸν ἀστεῖον. Ταῦτα γὰρ ἐν ταῖς σχολαῖς ἀκούομεν · ἐν δὲ τοῖς πράγμασι καὶ τῷ βίῳ τῶν πολλῶν κατὰ τὸν Εὐριπίδην

οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά,
ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις.

Ἄνευ δὲ τοῦ ἀληθοῦς μάλιστα μὲν ἡ ποιητικὴ τῷ ποικίλῳ χρῆται καὶ πολυτρόπῳ. Τὸ γὰρ ἐμπαθὲς καὶ παράλογον καὶ ἀπροσδόκητον, ᾧ πλείστη μὲν ἔκπληξις ἕπεται πλείστη δὲ χάρις, αἱ μεταβολαὶ πα- D
ρέχουσι τοῖς μύθοις · τὸ δ' ἁπλοῦν ἀπαθὲς καὶ ἄμυθον. Ὅθεν οὔτε νικῶντας ἀεὶ πάντα ποιοῦσι τοὺς αὐτοὺς οὔτ' εὐημεροῦντας οὔτε κατορθοῦντας. Ἀλλ' οὐδὲ τοῖς θεοῖς, ὅταν εἰς ἀνθρωπίνας ἐμπέσωσι πράξεις, ἀπαθέσι χρῶνται καὶ ἀναμαρτήτοις, ἵνα μηδαμοῦ τὸ

25 B 3 ἱκανὰ GXMA : ἱκανῶς rell. || 5 post ἀλλὰ add. καὶ C || 5-6 ὑπομνηστέον post ἐστὶ transp. C || 6 ἐνδεικνύμενον CGXMNWYA : ἐνδεικνυμένους D δεικνυμένους Z || 12-13 συνεκφέρει μίμησις GX : μ. σ. rell. || D 2 ἁπλοῦν X³DZY² : ἁπὸν rell. || 3 πάντα om. CW.

dangers et des luttes, de laisser inemployés les procédés par lesquels la poésie bouleverse et frappe le lecteur.

8. Dans ces conditions, le jeune garçon que nous ferons accéder à la lecture des poèmes ne devra pas pour ces beaux et grands noms avoir dans l'esprit le genre d'opinions les présentant comme des hommes sages et justes, les plus éminents des princes, des modèles de vertu et de droiture parfaites. Car il serait gravement nuisible pour lui de tout juger bon, de s'extasier devant tout, de n'être choqué par rien de ce qu'il lit et de ne pas approuver les blâmes qu'on adresse à ces personnages pour des actes et des paroles comme ceux-ci :

> Puisse-t-il se faire, Zeus père, Athéna, Apollon, qu'aucun des Troyens n'échappe à la mort, autant qu'ils sont, aucun des Argiens non plus, mais que nous deux émergions de la ruine, pour être seuls à rompre la ceinture sacrée de Troie[1];
>
> Le cri le plus pitoyable qui soit, je l'entendis de la fille de Priam, Cassandre, que tuait la fourbe Clytemnestre, à cause de moi[2];
>
> ... que je la prenne avant lui comme concubine, pour lui faire haïr le vieillard. Je lui obéis et le fis[3];
>
> Zeus père, il n'est pas d'autre dieu plus funeste que toi[4].

Habituons le jeune garçon à ne rien louer de pareil; ne le laissons pas alléguer des prétextes et imaginer des arguties spécieuses pour excuser des actes immoraux[5] en se montrant persuasif et trop habile ; il doit penser

1. Π 97-100 (souhait formulé par Achille devant Patrocle).
2. λ 421-423.
3. I 452-453 (Phénix obéissant à sa mère que son époux délaissait pour une prochaine maîtresse).
4. Γ 365 (exclamation d'Agamemnon).
5. Voir *Notes complémentaires*, p. 165.

τε ταράττον καὶ τὸ ἐκπλῆττον ἀργῇ τῆς ποιήσεως ἀκινδύνων καὶ ἀνανταγωνίστων γινομένων.

8. Οὕτως οὖν τούτων ἐχόντων ἐπάγωμεν τοῖς ποιήμασι τὸν νέον μὴ τοιαύτας ἔχοντα δόξας περὶ τῶν καλῶν ἐκείνων καὶ μεγάλων ὀνομάτων, ὡς ἄρα σοφοὶ
καὶ δίκαιοι οἱ ἄνδρες ἦσαν, ἄκροι τε βασιλεῖς καὶ E
κανόνες ἀρετῆς ἁπάσης καὶ ὀρθότητος. Ἐπεὶ βλαβήσεται μεγάλα δοκιμάζων πάντα καὶ τεθηπώς, μὴ δυσχεραίνων μηδὲν ἀκούων μηδ' ἀποδεχόμενος τοῦ ψέγοντος αὐτοὺς τοιαῦτα πράττοντας καὶ λέγοντας·

αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον,
μήτε τις οὖν Τρώων θάνατον φύγοι, ὅσσοι ἔασι,
μήτε τις Ἀργείων, νῶιν δ' ἐκδῦμεν ὄλεθρον,
ὄφρ' οἶοι Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα λύωμεν

καὶ

οἰκτροτάτην δ' ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς F
Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις
ἀμφ' ἐμοὶ

καὶ

παλλακίδι προμιγῆναι, ἵν' ἐχθήρειε γέροντα.
Τῇ πιθόμην καὶ ἔρεξα

καὶ

Ζεῦ πάτερ, οὔ τις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος. |

Μηδὲν ἐπαινεῖν ἐθιζέσθω τοιοῦτον ὁ νέος, μηδὲ προ- 26

25 D 8 ἀκινδύνων καὶ ἀνανταγωνίστων γινομένων Paton : ἀκίνδυνον καὶ ἀνανταγώνιστον [ἀνταγώνιστον DM ἀναγ- GX ἀκαταγ- Z] γινόμενον codd. || 10 δόξας D : τὰς δ. rell. || E 1 οἱ D : om. rell. || 4 μηδὲν Ald. : δὲ μηδὲν μηδὲ D πάντα μηδὲ C μηδὲ rell. || 4-5 τοῦ ψέγοντος CGXDMNWYA : τοὺς ψέγοντας Z || 9 λύωμεν CGXZMNYA : λύοιμεν DW || 11 θυγατρὸς D : θυγατρῶν rell. || 26 A 1 post μηδὲν add. οὖν D.

plutôt que la poésie est l'imitation du caractère et de la vie d'hommes non parfaits ni purs ni irréprochables en tout point, mais composés de passions, d'opinions fausses et d'ignorances, capables souvent, toutefois, grâce à d'heureuses dispositions naturelles, de se transformer pour devenir meilleurs. Si l'on donne en effet au jeune garçon ce genre de préparation et un tel état d'esprit, si, sachant s'exalter et s'enthousiasmer devant les discours et les actes moraux, il sait aussi éprouver de l'aversion et de l'indignation devant les actes pervers, alors il pourra lire sans dommage les poètes. En revanche le lecteur qui admire tout, qui s'accommode de tout et laisse l'opinion courante asservir son jugement devant des noms de héros, comme les gens qui imitent le dos voûté de Platon et le bégaiement d'Aristote[1], celui-là se trouvera sans le savoir enclin à commettre beaucoup d'actes immoraux. Il faut, au lieu de frissonner et de se prosterner devant tout, peureusement et comme dans un temple par crainte superstitieuse[2], s'habituer à proclamer avec assurance « Ce n'est pas bien » et « C'est inconvenant » tout autant que « C'est bien » et « C'est convenable ». Par exemple, Achille convoque l'assemblée lorsque les soldats sont malades : il est irrité plus que tous de voir la guerre interrompue, parce que ce sont les combats qui le mettent en lumière et lui valent la gloire, et, comme il a des connaissances en médecine[3], il comprend après le neuvième jour, moment où la nature fait entrer ces maladies dans leur phase critique, que celle qui atteint l'armée n'est pas ordinaire et ne procède pas de causes habituelles ; aussi se lève-t-il[4], non pour adresser une harangue à la troupe, mais pour conseiller le roi :

Fils d'Atrée, j'imagine que nous allons maintenant,
rejetés loin du but, prendre le chemin du retour[5].

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.

φάσεις λέγων μηδὲ παραγωγὰς εὐπρεπεῖς ἐπὶ πράγμασι φαύλοις μηχανώμενος πιθανὸς ἔστω καὶ πανοῦργος, ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον οἰέσθω, μίμησιν εἶναι τὴν ποίησιν ἠθῶν καὶ βίων ἀνθρώπων οὐ τελείων οὐδὲ καθαρῶν οὐδ' ἀνεπιλήπτων παντάπασιν, ἀλλὰ μεμιγμένων πάθεσι καὶ δόξαις ψευδέσι καὶ ἀγνοίαις, διὰ δ' εὐφυΐαν αὑτοὺς πολλάκις μετατιθέντων πρὸς τὸ κρεῖττον. Ἡ γὰρ τοιαύτη παρασκευὴ τοῦ νέου καὶ διάνοια, τοῖς μὲν εὖ λεγομένοις καὶ πραττομένοις ἐπαιρομένου καὶ συνενθουσιῶντος, τὰ δὲ φαῦλα μὴ προσιεμένου καὶ δυσχεραίνοντος, ἀβλαβῆ παρέξει τὴν ἀκρόασιν. B
Ὁ δὲ πάντα θαυμάζων καὶ πᾶσιν ἐξοικειούμενος καὶ καταδεδουλωμένος τῇ δόξῃ τὴν κρίσιν ὑπὸ τῶν ἡρωϊκῶν ὀνομάτων, ὥσπερ οἱ τὴν Πλάτωνος ἀπομιμούμενοι κυρτότητα καὶ τὴν Ἀριστοτέλους τραυλότητα, λήσεται πρὸς πολλὰ τῶν φαύλων εὐχερὴς γενόμενος. Δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδ' ὥσπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῷ φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκυνεῖν, ἀλλὰ θαρραλέως ἐθιζόμενον ἐπιφωνεῖν μηδὲν ἧττον τοῦ « ὀρθῶς » καὶ « πρεπόντως » τὸ « οὐκ ὀρθῶς » καὶ « οὐ προσηκόντως ». Οἷον ὁ Ἀχιλλεὺς ἐκκλησίαν συνάγει τῶν στρατιωτῶν νοσούντων, ἀσχάλλων μὲν ἀργοῦντι τῷ πολέμῳ μά- C
λιστα πάντων διὰ τὴν ἐν ταῖς στρατείαις ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ δόξαν, ἰατρικὸς δ' ὢν καὶ μεθ' ἡμέραν ἐνάτην ᾗ ταῦτα κρίνεσθαι πέφυκεν αἰσθόμενος οὐκ οὖσαν συνήθη τὴν νόσον οὐδὲ συνεστῶσαν ἀπὸ κοινῶν αἰτιῶν. Ἀναστὰς ⟨δ'⟩ οὐ δημαγωγεῖ πρὸς τὸν ὄχλον, ἀλλὰ τῷ βασιλεῖ γίγνεται σύμβουλος·

Ἀτρείδη, νῦν ἄμμε πάλιμπλαγχθέντας ὀίω
ἂψ ἀπονοστήσειν.

26 A 2 παραγωγὰς Wytt. : π. τινας D π. τὰς rell. ‖ 5 ἀνθρώπων X : καὶ ἀ. rell. ‖ B 3 τῇ δόξῃ CDZMNWYA : τῇ ἕξει GX ‖ 4 οἱ... ἀπομιμούμενοι CGXDZMNWYA : ὁ... ἀπομιμούμενος D[pc] ‖ 10 προσηκόντως DZ : προσῆκον rell. ‖ C 1 post πολέμῳ add. καὶ CZA ‖ 2 πάντων DZ : om. rell. ‖ 6 δ' add. Pohlenz.

Ce sont là des paroles correctes, mesurées, convenables. Mais, quand le devin a déclaré qu'il craint la colère du plus puissant des Grecs, Achille cesse d'être correct et mesuré pour jurer que, lui vivant, personne ne portera la main sur Calchas, et ajouter « Même si tu nommes Agamemnon »[1], témoignant ainsi son dédain et son mépris pour le chef de l'armée. Après quoi, son irritation croissant, il met la main à l'épée avec l'intention de le tuer, conduite injustifiable selon la morale comme selon l'intérêt. Puis ayant à nouveau changé d'idée,

> il repoussa la grande épée dans son fourreau, et ne désobéit pas à l'ordre d'Athéna[2];

sa conduite redevient correcte et belle : s'il n'a pu anéantir complètement sa colère, du moins, avant de commettre quelque acte irrémédiable, l'a-t-il écartée, maîtrisée, en la rendant docile à la raison. De son côté Agamemnon, dans ce qu'il dit et fait au cours de l'assemblée, se montre ridicule ; mais, quand il s'agit de Chryséis, sa conduite est plus noble et plus digne d'un roi. Alors qu'Achille, quand on emmenait Briséis,

> s'étant mis à pleurer, à l'écart de ses compagnons aussitôt s'éloignait et s'asseyait[3],

Agamemnon lui-même fait monter sur le navire, remet et laisse partir la femme[4] que peu de temps auparavant il a déclaré placer dans ses préférences avant son épouse légitime[5] : rien de honteux dans son attitude, rien qui obéisse à l'amour. De même encore Phénix, maudit par son père à cause de sa concubine :

1. A 90.
2. A 220-221.
3. A 349.
4. A 308 sqq.
5. A 113-114.

Ὀρθῶς ταῦτα καὶ μετρίως καὶ πρεπόντως. Τοῦ δὲ μάντεως δεδιέναι φήσαντος τὴν ὀργὴν τοῦ δυνατωτάτου τῶν Ἑλλήνων, οὐκέτ' ὀρθῶς οὐδὲ μετρίως, ἐπομόσας μηδένα προσοίσειν χεῖρας αὐτῷ ζῶντος αὐτοῦ, D
προστίθησιν·

οὐδ' ἢν Ἀγαμέμνονα εἴπῃς,

ἐνδεικνύμενος ὀλιγωρίαν καὶ περιφρόνησιν τοῦ ἄρχοντος. Ἐκ δὲ τούτου μᾶλλον παροξυνθεὶς ἐπὶ τὸ ξίφος φέρεται σφάττειν διανοούμενος, οὔτε πρὸς τὸ καλὸν ὀρθῶς οὔτε πρὸς τὸ συμφέρον. Εἶτ' αὖθις μετανοήσας

ἂψ ἐς κουλεὸν ὦσε μέγα ξίφος, οὐδ' ἀπίθησε
μύθῳ Ἀθηναίης,

ὀρθῶς πάλιν καὶ καλῶς, ὅτι τὸν θυμὸν ἐκκόψαι παντάπασι μὴ δυνηθείς, ὅμως πρὶν ἀνήκεστόν τι δρᾶσαι μετέστησε καὶ κατέσχεν εὐπειθῆ τῷ λογισμῷ γενόμενον. Πάλιν ὁ Ἀγαμέμνων ἐν μὲν τοῖς περὶ τὴν ἐκκλησίαν E
γινομένοις καὶ λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ καταγέλαστός ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς περὶ Χρυσηίδα σεμνότερος καὶ βασιλικώτερος. Ὁ μὲν γὰρ Ἀχιλλεὺς ἀγομένης τῆς Βρισηίδος

δακρύσας ἑτάρων ἄφαρ ἕζετο νόσφι λιασθείς,

οὗτος δ' αὐτὸς εἰς τὴν ναῦν ἐμβιβάζων καὶ παραδιδοὺς καὶ ἀποπέμπων τὴν ἄνθρωπον ἣν ὀλίγῳ πρόσθεν εἴρηκε τῆς γαμετῆς τῇ εὐνοίᾳ προκρίνειν, οὐδὲν αἰσχρὸν οὐδ' ἐρωτικὸν ἐποίησε. Καὶ μὴν ὁ Φοῖνιξ διὰ τὴν παλλακίδα κατάρατος ὑπὸ τοῦ πατρὸς
γενόμενος F

26 C 11 τὴν Parisinus gr. 2076 : om. rell. ‖ D 4 περιφρόνησιν DZM²A : περιφροσύνην rell. ‖ 9 ἐς CGDZMNWYA : δ' ἐς X cum Homer. codd. ‖ E 2 γινομένοις G²DZ : γενομένοις rell.

> J'ai eu l'intention, dit-il, de le tuer à la pointe de mon épée ; mais un des immortels a arrêté ma colère, en mettant dans mon cœur ce que dirait le peuple et la foule d'insultes que m'adresseraient les hommes ; il m'a évité d'être appelé parricide chez les Achéens [1].

Il est vrai qu'Aristarque, effrayé par ces vers [2], les a retranchés ; la circonstance, pourtant, les justifiait : Phénix apprend à Achille ce qu'est la colère, ce que les hommes osent faire quand ils s'emportent sans user de leur raison ni écouter ceux qui cherchent à les apaiser. C'est ainsi encore que le poète met en scène Méléagre irrité contre ses concitoyens, puis se laissant calmer [3] ; il blâme ainsi comme il faut ce mouvement de passion et d'autre part loue comme belle et avantageuse une conduite qui consiste à refuser de lui céder, à lui résister, à en triompher et à revenir à de bons sentiments.

Dans ces passages donc, l'opposition est manifeste. Mais, lorsque la pensée de l'auteur n'est pas clairement exposée, voici les distinctions sur lesquelles il faut par exemple attirer l'attention du jeune garçon. Si Nausicaa, pour avoir simplement trouvé beau Ulysse, un étranger, éprouve à son égard la passion de Calypso, parce qu'elle a des mœurs relâchées et l'âge d'être mariée, elle tient des propos insensés quand elle dit à ses petites servantes :

> Comme je voudrais qu'un homme comme lui soit appelé mon époux, à demeure en ces lieux, et qu'il lui plaise d'y rester [4],

et l'on doit blâmer son effronterie et son impudeur. Mais si elle a discerné le caractère du héros dans ses paroles, si elle admire sa conversation parce qu'elle y trouve beaucoup d'intelligence, et si c'est pour cela qu'elle souhaite avoir un tel homme pour époux plutôt qu'un marin ou un danseur de son pays, elle mérite notre admiration [5]. De même, lorsque Pénélope s'entretient avec les prétendants sur un ton tout à fait engageant et qu'eux lui offrent comme présents des vêtements, des objets d'or, et d'autres parures, Ulysse est tout heureux

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.

« τὸν μὲν ἐγὼ — φησί — βούλευσα κατακτάμεν
ὀξέι χαλκῷ·
ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ
δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνείδεα πόλλ' ἀνθρώπων,
ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην. »

Ὁ μὲν οὖν Ἀρίσταρχος ἐξεῖλε ταῦτα τὰ ἔπη φοβηθείς· ἔχει δὲ πρὸς τὸν καιρὸν ὀρθῶς, τοῦ Φοίνικος τὸν Ἀχιλλέα διδάσκοντος | οἷόν ἐστιν ὀργὴ καὶ ὅσα 27
διὰ θυμὸν ἄνθρωποι τολμῶσι, μὴ χρώμενοι λογισμῷ μηδὲ πειθόμενοι τοῖς παρηγοροῦσι. Καὶ γὰρ τὸν Μελέαγρον ἐπεισάγει τοῖς πολίταις ὀργιζόμενον, εἶτα πραϋνόμενον, ὀρθῶς τὰ πάθη ψέγων, τὸ δὲ μὴ συνακολουθεῖν ἀλλ' ἀντιτάττεσθαι καὶ κρατεῖν καὶ μετανοεῖν ἐπαινῶν ὡς καλὸν καὶ συμφέρον.

Ἐνταῦθα μὲν οὖν ἡ διαφορὰ πρόδηλος· ὅπου δ' ἀσάφεια τῆς γνώμης, διοριστέον οὕτω πως ἐφιστάντας τὸν νέον. Εἰ μὲν ἡ Ναυσικάα ξένον ἄνδρα τὸν Ὀδυσσέα θεασαμένη καὶ παθοῦσα τὸ τῆς Καλυψοῦς πάθος πρὸς αὐτόν, ἅτε δὴ τρυφῶσα καὶ γάμων ὥραν ἔχουσα, τοιαῦτα μωραίνει πρὸς τὰς θεραπαινίδας· B

αἲ γὰρ ἐμεῦ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη
ἐνθάδε ναιετάων, καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν,

ψεκτέον τὸ θράσος αὐτῆς καὶ τὴν ἀκολασίαν· εἰ δὲ τοῖς λόγοις τοῦ ἀνδρὸς τὸ ἦθος ἐνιδοῦσα καὶ θαυμάσασα τὴν ἔντευξιν αὐτοῦ πολὺν νοῦν ἔχουσαν εὔχεται τοιούτῳ συνοικεῖν μᾶλλον ἢ πλωτικῷ τινι καὶ ὀρχηστικῷ τῶν πολιτῶν, ἄξιον ἄγασθαι. Πάλιν τῆς Πηνελόπης τοῖς μνηστῆρσι προσδιαλεγομένης οὐκ ἀπανθρώπως, ἐκείνων δ' αὐτῇ χαριζομένων ἱμάτια καὶ χρυσία καὶ κόσμον ἄλλον, ἡδόμενος Ὀδυσσεὺς

26 F 6 πατροφόνος μετ' GXDZMNWYA : πατροκτόνος ὑπ' C ‖ 27 A 9 ἀσάφεια CGXZMWA : ἀσαφεῖ NY² ἀσαφῆ τὰ D ‖ B 10 καὶ χρυσία GZ : καὶ χρυσίον X om. rell.

> de ce qu'elle attirait leurs cadeaux et séduisait leur cœur[1] :

s'il se réjouit parce qu'il bénéficie de cadeaux et accroît son avoir, il surpasse comme proxénète le Poliagros de la comédie[2],

> l'heureux Poliagros, qui élève une poule aux œufs d'or[3] dont il tire une fortune[4] ;

mais s'il pense plutôt qu'il tiendra les prétendants en son pouvoir parce que leur espoir les enhardit et les empêche de s'attendre à ce qui va arriver, il a raison de se réjouir et d'avoir confiance. Pareillement, quand il dénombre les biens que les Phéaciens ont déposés à terre avec lui avant de remettre à la voile, si vraiment, dans un pareil isolement, ignorant et incertain de ce qu'il va rencontrer, il craint pour ses biens, redoutant

> qu'ils ne repartent sur leur navire creux en gardant quelque chose[5],

il mérite qu'on trouve pitoyable ou, par Zeus, répugnant cet amour des richesses ; mais si, comme quelques-uns le disent, ne sachant pas s'il est ou non à Ithaque, il voit dans la conservation de tous ses biens la preuve que les Phéaciens ont respecté leur serment (car ils ne l'auraient pas transporté gratuitement pour le faire débarquer dans une contrée étrangère et l'y abandonner sans toucher à ses biens), il utilise alors un indice d'une valeur fort estimable et mérite qu'on le loue pour sa perspicacité. Quelques commentateurs critiquent aussi les circonstances mêmes de ce débarquement s'il a vraiment eu lieu pendant qu'Ulysse dormait (et les Tyrrhéniens, disent-ils, conservent une tradition qui le déclare porté par nature à dormir et souvent, de ce fait, difficile à aborder) ; mais si ce sommeil n'est pas véritable, si Ulysse, partagé entre la honte de renvoyer les Phéaciens sans cadeaux d'hospitalité ni gages d'amitié et l'impossibilité d'échapper à l'attention de ses ennemis avec cette escorte, a trouvé un moyen de dissimuler son embarras

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.

οὕνεκα τῶν μὲν δῶρα παρέλκετο, θέλγε δὲ θυμόν, C

εἰ μὲν ἐπὶ τῇ δωροδοκίᾳ καὶ πλεονεξίᾳ χαίρει, τὸν κωμῳδούμενον ὑπερβάλλει μαστροπείᾳ Πολίαγρον,

εὐδαίμων Πολίαγρος
οὐράνιον αἶγα πλουτοφόρον τρέφων·

εἰ δὲ μᾶλλον οἰόμενος ὑποχειρίους ἕξειν διὰ τὴν ἐλπίδα [καὶ] τὸ μέλλον οὐ προσδοκῶντας, λόγον ἔχει τὸ ἡδόμενον αὐτῷ καὶ θαρροῦν. Ὁμοίως ἐπὶ τῇ διαριθμήσει τῶν χρημάτων, ἃ συνεξέθηκαν οἱ Φαίακες αὐτῷ καὶ ἀπέπλευσαν, εἰ μὲν ἀληθῶς ἐν ἐρημίᾳ τοσαύτῃ καὶ τῶν καθ' αὑτὸν ἀσαφείᾳ καὶ ἀδηλότητι γεγονὼς περὶ τῶν χρημάτων φοβεῖται

μή τί οἱ οἴχωνται κοίλης ἐπὶ νηὸς ἔχοντες, D

οἰκτίρειν ἄξιον ἢ βδελύττεσθαι νὴ Δία τὴν φιλοπλουτίαν· εἰ δ', ὥσπερ ἔνιοι λέγουσι, περὶ τῆς Ἰθάκης ἀμφιδοξῶν οἴεται τὴν τῶν χρημάτων σωτηρίαν ἀπόδειξιν εἶναι τῆς τῶν Φαιάκων ὁσιότητος (οὐ γὰρ ἂν ἀκερδῶς φέροντας αὐτὸν εἰς ἀλλοτρίαν ἐκβαλεῖν χώραν καὶ καταλιπεῖν, ἀποσχομένους τῶν χρημάτων), οὔτε φαύλῳ τεκμηρίῳ χρῆται καὶ τὴν πρόνοιαν ἄξιον ἐπαινεῖν. Ἔνιοι δὲ καὶ τὴν ἔκθεσιν αὐτὴν εἰ μὲν ἀληθῶς ἐγένετο καθεύδοντος ψέγουσι (καὶ Τυρρηνοὺς ἱστορίαν τινά φασι διαφυλάττειν ὡς ὑπνώδους φύσει τοῦ Ὀδυσσέως γενομένου καὶ δυσεντεύκτου διὰ τοῦτο E
πολλάκις ὄντος), εἰ δ' οὐκ ἦν ἀληθὴς ὁ ὕπνος, ἀλλ' αἰδούμενος μὲν ἀποπέμψαι τοὺς Φαίακας ἄνευ ξενίων καὶ φιλοφροσύνης, μὴ δυνάμενος δὲ τοὺς ἐχθροὺς λαθεῖν ἐκείνων συμπαρόντων ἐχρήσατο τῆς ἀπορίας παρα-

27 C 6 post ἐλπίδα add. θαρροῦντες D ‖ 7 καὶ deletum in X secl. Paton ‖ D 1 ἐπὶ DZ cum Homer. codd. : ἐκ rell. ‖ 6 ἐκβαλεῖν XD : ἐκβάλλειν rell. ‖ E 2 πολλάκις Paton : τοῖς πολλοῖς D πολλοῖς rell.

en faisant semblant de dormir, ils jugent ces circonstances acceptables[1].

Voilà bien les explications à indiquer aux jeunes garçons pour les empêcher d'être portés vers les caractères vicieux et susciter leur zèle et leur préférence pour les caractères vertueux : décernons sans tarder aux premiers un blâme, aux autres un éloge. C'est ce qu'il faut faire surtout dans les tragédies, toutes les fois qu'elles mettent des paroles persuasives et trop habiles au service d'une conduite choquante et immorale. En effet ce n'est pas la pure vérité qu'exprime Sophocle quand il dit :

> Il n'est pas possible que de vilaines actions inspirent de belles phrases[2] ;

car cet auteur a coutume de prêter à des caractères vils et à des actes inconvenants des paroles plaisantes et des motifs flatteurs. Et son compagnon de théâtre[3], on le voit de son côté présenter une Phèdre qui ajoute même des accusations contre Thésée, en prétendant que ce sont ses manquements qui l'ont poussée à aimer Hippolyte[4] ; à Hélène aussi dans les *Troyennes* il fait tenir le même langage impudent contre Hécube : elle estime que celle-ci, plutôt qu'elle-même, doit être châtiée parce qu'elle a mis au monde son amant[5]. Que le jeune garçon s'habitue donc à ne rien juger de tout cela spirituel et adroit, qu'il ne sourie pas d'une pareille facilité à trouver des explications, mais qu'il éprouve du dégoût pour l'impudeur en paroles plus encore qu'en actes.

9. Cela dit, il est utile dans tous les cas de rechercher aussi le motif de chaque parole prononcée. Ainsi Caton, quand il était encore petit garçon, exécutait ce que lui prescrivait son précepteur, mais demandait un motif, une raison de la prescription[6] ; et, s'agissant des

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 166.
5. Euripide, *Troyennes*, 919 sqq.
6. Cf. Plutarque, *Vie de Caton d'Utique*, 1, 760 A-B.

καλύμματι, κοιμωμένῳ ποιήσας ὅμοιον ἑαυτόν, ἀποδέχονται.

Καὶ ταῦτα δὴ τοῖς νέοις ὑποδεικνύοντες οὐκ ἐάσομεν φορὰν πρὸς τὰ φαῦλα γίγνεσθαι τῶν ἠθῶν ἀλλὰ τῶν βελτιόνων ζῆλον καὶ προαίρεσιν, εὐθὺς τοῖς μὲν τὸ ψέγειν, τοῖς δὲ τὸ ἐπαινεῖν ἀποδιδόντες. Μάλιστα δὲ τοῦτο δεῖ ποιεῖν ἐν ταῖς τραγῳδίαις ὅσαι λόγους ἔχουσι πιθανοὺς καὶ πανούργους ἐν πράξεσιν ἀδόξοις F
καὶ πονηραῖς. Οὐ πάνυ γὰρ ἀληθὲς τὸ τοῦ Σοφοκλέους λέγοντος·

οὐκ ἔστ' ἀπ' ἔργων μὴ καλῶν ἔπη καλά·

καὶ γὰρ οὗτος εἴωθεν ἤθεσι φαύλοις καὶ ἀτόποις πράγμασι λόγους ἐπιγελῶντας καὶ φιλανθρώπους αἰτίας πορίζειν. Καὶ ὁ σύσκηνος αὐτοῦ πάλιν ὁρᾷς ὅτι τήν τε Φαίδραν καὶ προσεγκαλοῦσαν | τῷ Θησεῖ πεποίηκεν 28
ὡς διὰ τὰς ἐκείνου παρανομίας ἐρασθεῖσαν τοῦ Ἱππολύτου. Τοιαύτην δὲ καὶ τῇ Ἑλένῃ παρρησίαν κατὰ τῆς Ἑκάβης ἐν ταῖς Τρῳάσι δίδωσιν, οἰομένῃ δεῖν ἐκείνην κολάζεσθαι μᾶλλον ὅτι μοιχὸν αὐτῆς ἔτεκε. Μηδὲν οὖν τούτων κομψὸν ἡγεῖσθαι καὶ πανοῦργον ὁ νέος ἐθιζέσθω, μηδὲ προσμειδιάτω ταῖς τοιαύταις εὑρησιλογίαις, ἀλλὰ βδελυττέσθω τοὺς λόγους μᾶλλον ἢ τὰ ἔργα τῆς ἀκολασίας.

9. Ἐπὶ πᾶσι τοίνυν καὶ τὸ τὴν αἰτίαν ἑκάστου τῶν λεγομένων ἐπιζητεῖν χρήσιμόν ἐστιν. Ὁ μὲν γὰρ Κάτων ἔτι παιδάριον ὢν ἔπραττε μὲν ὃ προστάξειεν ὁ παιδαγωγός, αἰτίαν δὲ καὶ λόγον ἀπῄτει τοῦ προσ- B
τάγματος, τοῖς δὲ ποιηταῖς οὐ πειστέον ὥσπερ παιδαγω-

27 E 12 δεῖ ποιεῖν GXZ : π. δ. rell. || F 1-2 πράξεσιν... πονηραῖς GXD : πράξεσιν... πονηροῖς MNWY πράγμασιν... πονηροῖς CZM^{2}A || 5 οὗτος CG^{2}X^{3}DZMNWYA : οὕτως GX || 28 A 3 post κατὰ add. τὴν G^{ac}X^{ac} || 4 οἰομένῃ GXDZ : -νην rell. || 9 12 προστάξειεν CGXDZMNWY : προσέταξεν A.

poètes, il ne faut pas les croire comme des précepteurs ou des législateurs si la matière qu'ils nous proposent n'a pas de raison. Elle en aura si elle est conforme au bien ; si elle est mauvaise, on en verra le vide et la vanité. Seulement, voici le genre de détails dont la plupart des gens réclament instamment les raisons : ils veulent savoir pourquoi il est dit[1]

> Ne pose pas le vase à verser le vin au-dessus du cratère pendant que l'on boit[2],

et

> Si un homme peut de son char atteindre un char ennemi, qu'il tende sa lance[3],

mais accordent créance sans le moindre examen à des assertions plus sérieuses, telles que celles-ci :

> Car un homme devient esclave, aussi fort que soit son cœur, quand il connaît les défauts de sa mère ou de son père[4],

et

> L'humilité d'esprit s'impose au malheureux[5].

Et pourtant ces paroles influencent les caractères et troublent profondément les vies ; elles font naître en nous de mauvais jugements, des opinions sans noblesse, si nous n'avons pas pris l'habitude de dire à propos de chacune : « Pourquoi l'humilité d'esprit s'impose-t-elle au malheureux? Pourquoi ne pas plutôt s'élever contre la Fortune, se redresser, refuser l'humiliation? Pourquoi, si je suis né d'un père sans qualités ni intelligence, mais si j'ai moi-même des mérites et de la raison, est-il inconvenant que je sois fier de ma valeur personnelle, et dois-je au contraire rester dans un sentiment d'infériorité et d'humilité parce que mon père ne savait rien? »[6] Si l'on sait répliquer de cette manière, résister et se garder de présenter le flanc à toute parole comme au vent, mais comprendre le bien-fondé de cette idée :

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

γοῖς ἢ νομοθέταις, ἂν μὴ λόγον ἔχῃ τὸ ὑποκείμενον. Ἕξει δέ, ἄνπερ χρηστὸν ᾖ· ἂν δὲ μοχθηρόν, ὀφθήσεται κενὸν καὶ μάταιον. Ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν μὲν τοιούτων τὰς αἰτίας πικρῶς ἀπαιτοῦσι καὶ διαπυνθάνονται πῶς λέλεκται

μηδέ ποτ' οἰνοχόην τιθέμεν κρητῆρος ὕπερθεν
πινόντων

καὶ

ὃς δέ κ' ἀνὴρ ἀπὸ ὧν ὀχέων ἕτερ' ἅρμαθ' ἵκηται,
ἔγχει ὀρεξάσθω,

τῶν δὲ μειζόνων ἀβασανίστως παραδέχονται τὴν πίστιν, C
οἷα καὶ ταῦτ' ἐστιν·

δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ᾖ,
ὅταν συνειδῇ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά,

καὶ

μικρὸν φρονεῖν χρὴ τὸν κακῶς πεπραγότα.

Καίτοι ταῦτα τῶν ἠθῶν ἅπτεται καὶ τοὺς βίους διαταράττει, κρίσεις ἐμποιοῦντα φαύλας καὶ δόξας ἀγεννεῖς, ἂν μὴ πρὸς ἕκαστον αὐτῶν εἰθισμένοι λέγωμεν « διὰ τί μικρὸν φρονεῖν χρὴ τὸν κακῶς πεπραγότα καὶ μὴ μᾶλλον ἀνταίρειν τῇ τύχῃ καὶ ποιεῖν ὑψηλὸν ἑαυτὸν καὶ ἀταπείνωτον; Διὰ τί δέ, ἂν ἐκ πατρὸς φαύλου καὶ ἀνοήτου γεγονὼς αὐτὸς ὦ χρηστὸς καὶ φρόνιμος, οὐ προσήκει μοι διὰ τὴν ἐμὴν ἀρετὴν μέγα φρονεῖν ἀλλὰ D
καταπεπλῆχθαι καὶ ταπεινὸν εἶναι διὰ τὴν τοῦ πατρὸς ἀμαθίαν; » Ὁ γὰρ οὕτως ἀπαντῶν καὶ ἀντερείδων καὶ μὴ παντὶ λόγῳ πλάγιον ὥσπερ πνεύματι παραδιδοὺς ἑαυτὸν ἀλλ' ὀρθῶς ἔχειν νομίζων τὸ « βλὰξ

28 C 1 παραδέχονται CGXZMWYA : δέχονται DN ‖ 4 μητρὸς ἢ πατρὸς CGXDNWY : π. ἢ μ. ZMA ‖ 6 πεπραγότα Wagner : πεπραχότα codd. hic et infra l. 10 ‖ 13 ὦ GXDMNWY : ὢν CM²A om. Z.

« Un homme sans caractère a toujours l'esprit frappé par tout ce qu'on lui dit »[1], on repoussera bon nombre de ces affirmations fausses et nuisibles. Voilà les conditions qui permettent de lire les poèmes sans dommages.

10. Mais quand une vigne a des feuilles et des sarments luxuriants souvent le fruit se trouve dissimulé, caché aux regards sous leur ombre ; de même au sein du langage de la poésie et des fictions qui l'envahissent beaucoup de notions utiles et profitables échappent au jeune garçon. Or il ne doit pas se trouver dans cette situation ni s'égarer et perdre de vue les faits ; il doit au contraire s'attacher surtout à ceux qui portent à la vertu et peuvent former le caractère. Dès lors il vaut mieux parcourir encore brièvement ce sujet, en s'attachant aux faits en peu de mots, pour laisser les développements, les compositions artistiques et les longues listes d'exemples aux écrivains plus versés dans la littérature à effet.

En premier lieu donc, le jeune garçon qui apprend à reconnaître dans les caractères et les personnages lesquels sont vertueux et lesquels immoraux doit considérer attentivement les paroles et les actes que le poète prête aux uns et aux autres conformément à leur nature. Ainsi Achille dit à Agamemnon, quoique parlant sous le coup de la colère :

> Car jamais il ne me revient une part de présents égale à la tienne, quand les Achéens ravagent quelque bonne ville forte des Troyens[2],

tandis que Thersite[3], injuriant le même Agamemnon, dit :

> Tes tentes sont pleines de bronze, il y a dans tes tentes en quantité des femmes choisies que nous, les

1. Héraclite (cf. Plutarque, *De aud.*, 41 A), fr. B 87 Diels-Kranz.
2. A 163-164.
3. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι », πολλὰ διακρούσεται τῶν οὐκ ἀληθῶς οὐδ' ὠφελίμως λεγομένων. Ταῦτα μὲν οὖν ἀβλαβῆ παρέξει τὴν τῶν ποιημάτων ἀκρόασιν.

10. 'Επεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀμπέλου φύλλοις καὶ κλήμασιν εὐθαλοῦσι πολλάκις ὁ καρπὸς ἀποκρύπτεται καὶ λανθάνει κατασκιαζόμενος, οὕτως ἐν ποιητικῇ λέξει καὶ μυθεύ- E
μασι περικεχυμένοις πολλὰ διαφεύγει τὸν νέον ὠφέλιμα καὶ χρήσιμα, δεῖ δὲ τοῦτο μὴ πάσχειν μηδ' ἀποπλανᾶσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἐμφύεσθαι μάλιστα τοῖς πρὸς ἀρετὴν φέρουσι καὶ δυναμένοις πλάττειν τὸ ἦθος, οὐ χεῖρόν ἐστι καὶ περὶ τούτων διελθεῖν ἐν βραχέσιν, ἀψάμενον τύπῳ τῶν πραγμάτων, μήκη δὲ καὶ κατασκευὰς καὶ παραδειγμάτων ὄχλον ἐῶντα τοῖς ἐπιδεικτικώτερον γράφουσι.

Πρῶτον μὲν οὖν τὰ χρηστὰ καὶ τὰ φαῦλα γιγνώσκων ὁ νέος ἤθη καὶ πρόσωπα τοῖς λόγοις προσεχέτω καὶ ταῖς πράξεσιν ἃς ὁ ποιητὴς ἑκατέρῳ προσηκόντως ἀποδίδωσιν· οἷον ὁ 'Αχιλλεὺς πρὸς τὸν 'Αγαμέμ- F
νονα λέγει, καίπερ λέγων μετ' ὀργῆς·

οὐ γάρ σοί ποτε ἶσον ἔχω γέρας, ὁππότ' 'Αχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολίεθρον,

ὁ δὲ Θερσίτης τῷ αὐτῷ λοιδορούμενος λέγει·

πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες
εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξαίρετοι, ἅς τοι 'Αχαιοὶ |

28 D 6 ἐπτοῆσθαι DZ : πεποιῆσθαι rell. || 10 ἐπεὶ GXDZMNWYA : ἐπειδὴ C || E 7 post ἀψάμενον add. ὡς ἐν D || 11 λόγοις CGXZMNWYA : λεγομένοις D || 12 ἑκατέρῳ CGXZMN WYA : ἑκατέροις D || F 7 ἐνὶ κλισίῃς G[2] cum plerisque Homer. codd. : ἐνὶ κλισίῃσι GX ἐπὶ κλισίην A ἐνὶ κλισίῃ rell.

> Achéens, nous te donnons à toi avant tout autre, chaque fois que nous avons pris une ville forte[1].

Une autre fois Achille :

> Puisse Zeus nous accorder un jour de ravager Troie, la ville aux bonnes murailles[2],

mais Thersite :

> ... (un Troyen) enchaîné et amené par moi ou un autre des Achéens[3].

Une autre fois Agamemnon ayant, dans la « Revue des troupes », insulté Diomède, celui-ci ne répondit rien,

> ayant reçu avec respect la réprimande du roi respecté[4] ;

mais Sthénélos, homme insignifiant[5] :

> Fils d'Atrée, dit-il, ne mens pas, quand tu sais parler clair. Nous nous flattons, nous, de valoir bien plus que nos pères[6].

Un contraste de ce genre, si on ne néglige pas de le remarquer, apprendra au jeune garçon à juger distinguées la modestie et la retenue, et à se garder de la jactance et de la vantardise comme de vilains défauts. Il est utile également de réfléchir sur la conduite d'Agamemnon dans cet épisode : il a passé devant Sthénélos sans lui adresser la parole, mais après avoir piqué Ulysse il ne s'est pas désintéressé de lui : il lui a répondu, il lui a adressé la parole :

> Il vit Ulysse en colère et tenta de rétracter ses paroles[7].

Car se justifier auprès de tout le monde révèle un tempérament de valet et non de dignitaire, mais mépriser tout le monde, c'est être orgueilleux et sot. Diomède, pour sa part, a tout à fait raison de se taire au cours du combat quand il entend les paroles offensantes du roi, mais, après le combat, de lui parler sans détours :

> Tu as le premier insulté à ma valeur devant les Danaens[8].

1-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

πρωτίστῳ δίδομεν, εὖτ' ἂν πτολίεθρον ἕλωμεν, 29

καὶ πάλιν ὁ Ἀχιλλεύς·

αἴ κέ ποθι Ζεὺς
δῷσι πόλιν Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι,

ὁ δὲ Θερσίτης·

ὅν κεν ἐγὼ δήσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν.

Πάλιν τοῦ Ἀγαμέμνονος ἐν τῇ ἐπιπωλήσει τὸν Διομήδην λοιδορήσαντος ὃ μὲν οὐδὲν ἀντεῖπεν,

αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίοιο,

ὁ δὲ Σθένελος, οὗ μηδεὶς λόγος,

« Ἀτρείδη, — φησί — μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος [σάφα εἰπεῖν.
Ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι. »

Ἡ γὰρ τοιαύτη διαφορὰ μὴ παρορωμένη διδάξει B
τὸν νέον ἀστεῖον ἡγεῖσθαι τὴν ἀτυφίαν καὶ μετριότητα, τὴν δὲ μεγαλαυχίαν καὶ περιαυτολογίαν ὡς φαῦλον εὐλαβεῖσθαι. Χρήσιμον δὲ καὶ τὸ τοῦ Ἀγαμέμνονος κατανοεῖν ἐνταῦθα· τὸν μὲν γὰρ Σθένελον ἀπροσαύδητον παρῆλθε, τοῦ δ' Ὀδυσσέως οὐκ ἠμέλησε δηχθέντος ἀλλ' ἠμείψατο καὶ προσηγόρευσεν,

ὡς γνῶ χωομένοιο· πάλιν δ' ὅ γε λάζετο μῦθον·

τὸ μὲν γὰρ πᾶσιν ἀπολογεῖσθαι θεραπευτικὸν καὶ οὐκ ἀξιωματικόν· τὸ δὲ πάντων καταφρονεῖν ὑπερήφανον καὶ ἀνόητον. Ἄριστα δ' ὁ Διομήδης ἐν μὲν τῇ μάχῃ σιωπᾷ κακῶς ἀκούων ὑπὸ τοῦ βασιλέως, μετὰ δὲ τὴν μάχην παρρησίᾳ χρῆται πρὸς αὐτόν· C

ἀλκὴν μέν μοι πρῶτον ὀνείδισας ἐν Δαναοῖσιν.

29 A 7 ἐπιπωλήσει G^2M^2A : περιπολήσει D ἐπιπολήσει rell. || 29 B 1 διαφορὰ μὴ DZM^2A : διαφορμὴ CXMNWY ἀφορμὴ G || 6-7 δηχθέντος $G^{pc}ZA$: ληχθ- X λεχθ- G^{ac} om. rell.

Il est bon aussi de ne pas négliger la différence entre un homme sensé et un devin qui parle pour se faire applaudir par la foule. Calchas, en effet, n'a pas examiné si le moment était opportun : il a jugé sans importance d'accuser en pleine assemblée le roi d'avoir attiré sur eux la peste[1]. Nestor, lui, désireux de dire un mot pour réconcilier Agamemnon avec Achille, veille à ne pas paraître accuser Agamemnon devant l'armée d'avoir eu tort et de s'être laissé aller à la colère :

> Offre un banquet aux Anciens ; c'est normal de ta part, et non pas du tout déplacé : et, quand ils seront assemblés en grand nombre, tu prêteras l'oreille à qui te donnera le meilleur conseil[2],

et, après le repas, il envoie les ambassadeurs. Voilà ce qui s'appelle corriger une faute ; la conduite de Calchas consiste à accuser et à outrager.

Il faut encore envisager les différences entre les peuples ; voici comment ils se comportent. Tandis que les Troyens s'élancent en poussant des cris et avec témérité, les Achéens vont

> en silence craignant leurs chefs[3].

Car l'homme qui craint ses chefs en plein combat avec les ennemis fait preuve à la fois de courage et de discipline. Aussi Platon habituait-il à redouter les blâmes et la honte plus que les fatigues et les dangers[4], et Caton disait qu'il aimait mieux les personnes qui rougissent que celles qui pâlissent[5].

Les promesses aussi se présentent chacune avec sa physionomie particulière. Dolon promet :

> J'irai vers l'armée sans m'arrêter en route jusqu'à ce que je parvienne au navire d'Agamemnon[6] ;

1. A 93 sqq.
2. I 70 et 74-75.
3-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

Εὖ δ' ἔχει καὶ φρονίμου διαφορὰν ἀνδρὸς καὶ μάντεως πανηγυρικοῦ μὴ παραλιπεῖν. Ὁ μὲν γὰρ Κάλχας οὐ συνεῖδε τὸν καιρόν, ἀλλ' ἐν πλήθει παρ' οὐδὲν ἐποιήσατο κατηγορῆσαι τοῦ βασιλέως ὡς τὸν λοιμὸν αὐτοῖς ἐπαγαγόντος · ὁ δὲ Νέστωρ βουλόμενος ἐμβαλεῖν λόγον ὑπὲρ τῶν πρὸς τὸν Ἀχιλλέα διαλλαγῶν, ἵνα μὴ διαβάλλειν δοκῇ τὸν Ἀγαμέμνονα πρὸς τὸ πλῆθος ὡς ἁμαρτόντα καὶ χρησάμενον ὀργῇ,

δαίνυ δαῖτα γέρουσιν · ἔοικέ τοι, οὔ τοι ἀεικές.
Πολλῶν δ' ἀγρομένων τῷ πείσεαι ὅς κεν ἀρίστην D
βουλὴν βουλεύσῃ.

Καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον ἐξαποστέλλει τοὺς πρέσβεις · τοῦτο γὰρ ἦν ἐπανόρθωσις ἁμαρτίας, ἐκεῖνο δὲ κατηγορία καὶ προπηλακισμός.

Ἔτι δὲ καὶ τὰς ἐν τοῖς γένεσι διαφορὰς σκεπτέον, ὧν τοιοῦτός ἐστιν ὁ τρόπος. Οἱ μὲν Τρῶες ἐπίασι μετὰ κραυγῆς καὶ θράσους, οἱ δ' Ἀχαιοὶ

σιγῇ δειδιότες σημάντορας.

Τὸ γὰρ ἐν χερσὶ τῶν πολεμίων ὄντων φοβεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας ἀνδρείας ἅμα καὶ πειθαρχίας σημεῖον. Ὅθεν ὁ μὲν Πλάτων ἐθίζει τοὺς ψόγους φοβεῖσθαι καὶ τὰ αἰσχρὰ μᾶλλον ἢ τοὺς πόνους καὶ τοὺς κινδύνους, ὁ δὲ Κάτων ἔλεγε φιλεῖν τοὺς ἐρυθριῶντας μᾶλλον E
ἢ τοὺς ὠχριῶντας.

Ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν ἴδιος χαρακτήρ. Ὁ μὲν γὰρ Δόλων ἐπαγγέλλεται ·

τόφρα γὰρ ἐς στρατὸν εἶμι διαμπερές, ὄφρ' ἂν [ἵκωμαι
νῆ' Ἀγαμεμνονέην,

29 C 3-4 διαφορὰν — μάντεως GXZ : uarie uerba disposuerunt rell. || 4 παραλιπεῖν GXDA : καταλ- rell. || 7 ἐπαγαγόντος Hercher : ἐπάγοντος codd. || E 2 post ὠχριῶντας add. τῶν νέων X[3].

Diomède, lui, ne promet rien, mais dit qu'il aurait moins peur si on lui donnait un compagnon dans sa mission[1]. La prudence lucide caractérise donc les Grecs et les hommes distingués, la témérité, les Barbares et les hommes sans valeur : il faut imiter la première et ne pas admettre la seconde[2]. Il n'est pas inutile non plus de considérer les sentiments des Troyens et d'Hector quand Ajax va engager le combat singulier avec ce dernier. Un jour, aux Jeux Isthmiques, un pugiliste avait été frappé au visage, ce qui avait suscité une clameur; Eschyle dit alors : « Voilà ce que c'est que l'entraînement ! Les spectateurs crient, tandis que celui qui a reçu le coup se tait ! »[3]. De même dans les vers d'Homère les Grecs se réjouissaient à la vue d'Ajax s'avançant tout brillant sous ses armes,

> mais un tremblement terrible s'insinua dans les membres de chaque Troyen, et le cœur d'Hector lui-même se mit à battre dans sa poitrine[4] :

qui ne serait frappé de la différence? L'homme qui affronte le danger a seulement le cœur qui saute, comme s'il s'engageait, par Zeus, dans une lutte d'athlètes ou une course du stade, tandis que les spectateurs tremblent et frémissent de tout leur corps parce qu'ils aiment leur roi et craignent pour lui. Il faut également considérer ici la différence entre l'homme le plus valeureux et l'homme le plus méprisable. Thersite en effet[5]

> était le pire ennemi d'Achille surtout et d'Ulysse[6];

tandis qu'Ajax a toujours eu de l'amitié pour Achille et dit de lui à Hector :

> Tu vas cette fois savoir exactement, seul, d'un homme seul, quels hommes d'élite on trouve aussi parmi les Achéens, même après Achille, enfonceur de lignes et cœur de lion[7].

Voilà l'éloge d'Achille, mais les paroles qui suivent aussitôt sont dites en l'honneur de tous, utilement :

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 167.

ὁ δὲ Διομήδης ἐπαγγέλλεται μὲν οὐδέν, ἧττον δ' ἂν φησι φοϐηθῆναι μεθ' ἑτέρου πεμπόμενος. Ἑλληνικὸν οὖν καὶ ἀστεῖον ἡ πρόνοια, βαρϐαρικὸν δὲ καὶ φαῦλον ἡ θρασύτης· καὶ δεῖ τὸ μὲν ζηλοῦν, τὸ δὲ δυσχεραίνειν. Ἔχεται δέ τινος οὐκ ἀχρήστου θεωρίας καὶ τὸ περὶ τοὺς Τρῶας καὶ τὸν Ἕκτορα πάθος, τοῦ Αἴαντος αὐτῷ μονομαχεῖν μέλλοντος. Ὁ μὲν γὰρ Αἰσχύλος Ἰσθμοῖ πύκτου πληγέντος εἰς τὸ πρόσωπον
καὶ κραυγῆς γενομένης, « οἷον, εἶπεν, ἡ ἄσκησίς ἐστιν. F
Οἱ θεώμενοι βοῶσιν, ὁ δὲ πληγεὶς σιωπᾷ. » Τοῦ δὲ ποιητοῦ λέγοντος ὅτι τὸν Αἴαντα μετὰ τῶν ὅπλων ἐπιόντα λαμπρὸν οἱ μὲν Ἕλληνες ἔχαιρον ὁρῶντες, |

Τρῶας δὲ τρόμος αἰνὸς ὑπήλυθε γυῖα ἕκαστον, 30
Ἕκτορί τ' αὐτῷ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι πάτασσε,

τίς οὐκ ἂν ἀγάσαιτο τὴν διαφοράν; Τοῦ μὲν κινδυνεύοντος ἡ καρδία πηδᾷ μόνον, ὥσπερ παλαίειν νὴ Δί' ἢ σταδιοδρομεῖν μέλλοντος, τῶν δὲ θεωμένων τρέμει καὶ πάλλεται τὸ σῶμα δι' εὔνοιαν καὶ φόϐον ὑπὲρ τοῦ βασιλέως. Ἐνταῦθα δὲ καὶ τὴν τοῦ κρατίστου πρὸς τὸν κάκιστον διαφορὰν ἀποθεωρητέον. Ὁ μὲν γὰρ Θερσίτης

ἔχθιστος δ' Ἀχιλῆι μάλιστ' ἦν ἠδ' Ὀδυσῆι,

ὁ δ' Αἴας ἀεί τε τῷ Ἀχιλλεῖ προσφιλὴς καὶ πρὸς τὸν
Ἕκτορα λέγει περὶ αὐτοῦ· B

νῦν μὲν δὴ σάφα εἴσεαι οἰόθεν οἶος
οἷοι καὶ Δαναοῖσιν ἀριστῆες μετέασι,
καὶ μετ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα θυμολέοντα.

Καὶ τοῦτο μὲν Ἀχιλλέως τὸ ἐγκώμιόν ἐστι, τὰ δ' ἑξῆς ὑπὲρ ἁπάντων εἴρηται χρησίμως·

29 F 3 ἐπιόντα X[3] : εἰπόντα CGXMNWYA ποιούντων DZ || 30 A 1 ὑπήλυθε GXZMA cum plerisque Homer. codd. : ἐπήλυθε NWY ἐπῆλθε CD.

> Nous sommes de taille à t'affronter, et nombreux[1].

Il déclare ainsi qu'il n'est lui-même ni le seul ni le plus brave à se défendre, mais que beaucoup d'autres en sont tout comme lui capables.

Ces remarques suffisent pour les différences, si nous ne voulons ajouter que des Troyens, et même en grand nombre, se sont laissé prendre vivants, mais aucun Achéen, et que, des premiers, quelques-uns se sont jetés aux pieds de l'ennemi, tels Adraste, les fils d'Antimaque, Lycaon, Hector lui-même quand il demande une sépulture à Achille[2], — ce qu'aucun des seconds ne fait : supplier et se jeter aux pieds de l'adversaire dans les combats est le propre d'un Barbare, celui d'un Grec étant de vaincre en combattant ou de mourir.

11. Mais de même que dans les pâturages l'abeille recherche les fleurs, la chèvre les jeunes pousses, le porc les racines, et les autres animaux les graines et les fruits, de même en lisant les poèmes l'un butine l'histoire, l'autre s'attache à la beauté des mots et à leur arrangement, comme Aristophane dit d'Euripide[3]

> J'utilise sa façon de parler d'une bouche faite au tour[4],

les autres s'appliquent aux passages à portée morale pour en tirer profit[5], et c'est pour eux que nous parlons en ce moment ; aussi rappelons-leur qu'il serait étrange de voir l'amateur d'histoires ne laisser passer aucune forme de récit originale et excellente, l'amateur de beau langage ne rien laisser échapper de ce qui est exprimé dans une langue pure et conforme aux règles de l'art, tandis que l'amateur de grandeur morale et de belle conduite, celui qui s'applique à lire des poèmes non

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.
5. Cf. Sénèque, *Ad Lucil.*, 108, 30 : un *philologus*, un *grammaticus* et un philosophe liront de trois manières différentes la *République* de Cicéron.

ἡμεῖς δ' εἰμὲν τοῖοι οἳ ἂν σέθεν ἀντιάσαιμεν
καὶ πολέες,

οὔτε μόνον οὔτ' ἄριστον ἀποφαίνων ἑαυτὸν ἀλλὰ μετὰ πολλῶν ὁμοίων δυνάμενον ἀμύνασθαι.

Ταῦτα μὲν οὖν ἱκανὰ περὶ διαφορᾶς, ἂν μὴ κἀκεῖνο βουλώμεθα προσλαβεῖν, ὅτι τῶν Τρώων ἑαλώκασι C καὶ πολλοὶ ζῶντες, οὐδεὶς δὲ τῶν Ἀχαιῶν, καὶ τῶν μὲν ὑποπεπτώκασιν ἔνιοι τοῖς πολεμίοις, ὥσπερ ὁ Ἄδραστος, οἱ Ἀντιμάχου παῖδες, ὁ Λυκάων, αὐτὸς ὁ Ἕκτωρ δεόμενος περὶ ταφῆς τοῦ Ἀχιλλέως, ἐκείνων δ' οὐδείς, ὡς βαρβαρικοῦ τοῦ ἱκετεύειν καὶ ὑποπίπτειν ἐν τοῖς ἀγῶσιν ὄντος, Ἑλληνικοῦ δὲ τοῦ νικᾶν μαχόμενον ἢ ἀποθνῄσκειν.

11. Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ταῖς νομαῖς ἡ μὲν μέλιττα διώκει τὸ ἄνθος, ἡ δ' αἲξ τὸν θαλλόν, ἡ δ' ὗς τὴν ῥίζαν, ἄλλα δὲ ζῷα τὸ σπέρμα καὶ τὸν καρπόν, οὕτως ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι τῶν ποιημάτων ὁ μὲν ἀπανθίζεται τὴν ἱστορίαν, ὁ δ' ἐμφύεται τῷ κάλλει καὶ τῇ κατασκευῇ D τῶν ὀνομάτων, καθάπερ ὁ Ἀριστοφάνης περὶ τοῦ Εὐριπίδου φησί·

χρῶμαι γὰρ αὐτοῦ τοῦ στόματος τῷ στρογγύλῳ,

οἱ δὲ τῶν πρὸς τὸ ἦθος εἰρημένων ὠφελίμως ἔχονται, πρὸς οὓς δὴ νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ἐστίν, ὑπομιμνῄσκωμεν αὐτοὺς ὅτι δεινόν ἐστι τὸν μὲν φιλόμυθον μὴ λανθάνειν τὰ καινῶς ἱστορούμενα καὶ περιττῶς, μηδὲ τὸν φιλόλογον ἐκφεύγειν τὰ καθαρῶς πεφρασμένα καὶ ῥητορικῶς, τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον καὶ μὴ παιγνίας ἀλλὰ

30 B 10 ὁμοίων GXZ : ὁμοίως rell. || δυνάμενον Wytt. : δυναμένων codd. || C 5 περὶ CXDZMNWYA : ὑπὲρ G || D 6 ὑπομιμνήσκωμεν CDZNA : ὑπομνήσομεν Y ὑπομιμνήσκομεν rell. || 7 αὐτοὺς GpcXDW : αὐτοῖς rell. || 8 καινῶς XDZYA : κενῶς rell. || 10 φιλότιμον καὶ φιλόκαλον CXDZMNWYA : φιλοκ- κ. φιλοτ- G.

pour se divertir, mais pour y trouver des leçons, n'écouterait que distraitement et négligemment les exhortations au courage, à la sagesse, à la justice, qu'ils font entendre, et par exemple ceci :

> Fils de Tydée, que nous est-il arrivé pour que nous oubliions notre vaillance impétueuse? Allons, ami, viens ici, place-toi près de moi. Car ce sera une honte s'il nous prend nos navires, Hector au casque étincelant ![1]

Voir le plus sensé des hommes, alors qu'il se trouve en danger d'être abattu et de périr avec toute l'armée, redouter la honte et l'opprobre, mais non la mort, donnera au jeune garçon la passion de la vertu. Et le vers

> Athéna se plaisait à voir la sagesse inspirer ce juste[2]

suggère la même conclusion, puisque le poète représente la déesse se plaisant à voir non un homme riche, ou physiquement beau, ou fort, mais un homme sensé et juste ; de même, quand elle déclare à Ulysse qu'elle ne se désintéresse pas de lui et qu'elle ne l'abandonne pas,

> parce qu'il est réfléchi[3], intelligent et plein de raison[4],

le poète montre que seules en nous sont agréables aux dieux et divines les qualités morales, si du moins la nature veut vraiment que les semblables aiment les semblables[5].

Or s'il est tenu pour grand et s'il est réellement grand de maîtriser sa colère, il est encore plus grand d'être sur ses gardes et de prendre ses dispositions pour ne pas se laisser précipiter dans la colère et devenir sa proie. Voici donc ce qu'il faut faire aussi remarquer aux lecteurs et non superficiellement : Achille, qui n'est ni patient ni doux, ordonne en ces termes à Priam de garder le silence et de ne pas l'exaspérer :

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.
4. ν 332 (Plutarque remplace ἔσσι par ἐστι).
5. Idée commune aux philosophes anciens : voir Platon, *Gorgias* 510 b, et *Lysis*, 214 a sqq. Cf. *De ad. et am.*, 51 B.

παιδείας ἕνεκα ποιημάτων ἁπτόμενον ἀργῶς καὶ ἀμελῶς ἀκούειν τῶν πρὸς ἀνδρείαν ἢ σωφροσύνην ἢ δικαιοσύνην ἀναπεφωνημένων, οἷα καὶ ταῦτ' ἐστί· E

Τυδείδη, τί παθόντε λελάσμεθα θούριδος ἀλκῆς;
ἀλλ' ἄγε δεῦρο, πέπον, παρ' ἔμ' ἵστασο· δὴ
[γὰρ ἔλεγχος
ἔσσεται, εἴ κεν νῆας ἕλῃ κορυθαίολος Ἕκτωρ.

Τὸ γὰρ ἐν κινδύνῳ τοῦ διαφθαρῆναι καὶ ἀπολέσθαι μετὰ πάντων ὄντα τὸν φρονιμώτατον ὁρᾶν τὸ αἰσχρὸν δεδοικότα καὶ τὸ ἐπονείδιστον ἀλλὰ μὴ τὸν θάνατον, ἐμπαθῆ ποιήσει πρὸς ἀρετὴν τὸν νέον. Καὶ τῷ

χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ

τοιοῦτον ἐπιλογισμὸν δίδωσι, μήτε πλουσίῳ τινὶ μήτε καλῷ τὸ σῶμα μήτ' ἰσχυρῷ τὴν θεὸν χαίρουσαν ἀλλὰ φρονίμῳ καὶ δικαίῳ ποιήσας, καὶ πάλιν τὸν Ὀδυσσέα φάσκουσαν μὴ περιορᾶν μηδὲ προλείπειν F

οὕνεκ' ἐπητής ἐστι καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων,

ἐνδείκνυται μόνον εἶναι τῶν ἡμετέρων θεοφιλὲς καὶ θεῖον ἀρετήν, εἴγε δὴ τὰ ὅμοια χαίρειν τοῖς ὁμοίοις πέφυκεν.

Ἐπεὶ δὲ | μεγάλου δοκοῦντος εἶναι καὶ ὄντος τοῦ 31
κρατεῖν ὀργῆς μεῖζόν ἐστιν ἡ φυλακὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ μὴ περιπεσεῖν ὀργῇ μηδ' ἁλῶναι, καὶ ταῦτα δεῖ τοῖς ἀναγιγνώσκουσιν ὑποδεικνύειν μὴ παρέργως, ὅτι τὸν Πρίαμον ὁ Ἀχιλλεὺς οὐκ ἀνασχετικὸς ὢν

30 D 11 post ἁπτόμενον add. μὴ M²A || E 8 τὸν θάνατον D : θάνατον rell. || 9 τῷ Wytt. : τὸ codd. || F 3 φάσκουσαν GX : -σιν D -σα rell. || 6-7 καὶ θεῖον om. CDMNY || 31 A 2 μεῖζόν C²GXDZY : μείζων rell. || 4 ὑποδεικνύειν CXDZMNWYA : -νύναι G.

> N'excite plus maintenant mon courroux, vieillard. J'ai l'intention moi-même de te remettre Hector : une messagère de Zeus est déjà venue à moi. Évite, vieillard, de faire que je ne t'admette même pas dans ma tente, tout suppliant que tu sois, et que je viole l'ordre de Zeus[1],

et, après avoir fait laver et ensevelir Hector, de ses mains il le place sur un chariot, avant que son père n'ait vu ses plaies affreuses,

> pour éviter que, dans son cœur affligé, il ne puisse plus dominer sa colère en voyant son fils, et qu'Achille en son âme ne s'irrite et le tue, violant ainsi l'ordre de Zeus[2].

En effet, quand on est enclin à la colère, quand on est d'une nature violente et irascible, ne pas se le dissimuler, mais éviter avec soin les occasions de s'emporter, s'en préserver, se prémunir par le raisonnement, de loin, contre tout abandon, même malgré soi, à la passion, voilà la marque d'une prévoyance digne d'admiration[3]. Ainsi doit également se conduire à l'égard de l'ivresse l'homme qui aime le vin, à l'égard de l'amour l'homme porté à l'amour ; Agésilas, par exemple, ne consentit pas à se laisser embrasser par le beau garçon qui s'approchait de lui[4], et Cyrus ne se risqua même pas à voir Panthée[5]. Au contraire les hommes qu'on n'a pas éduqués s'entourent de tous les objets propres à enflammer leurs passions, et se précipitent vers ce qui correspond à leurs plus mauvais côtés et à leurs penchants les plus forts. Ulysse, lui, ne se borne pas à contenir sa propre colère ; Télémaque lui ayant par ses paroles révélé son intransigeance et sa haine des méchants, il le rend moins agressif, le prépare longtemps à l'avance à rester calme et à se contenir ; il lui fait ses recommandations :

> Eux, ils me traiteront honteusement chez moi, mais,

1-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 168.

οὐδὲ πρᾶος ἡσυχίαν ἄγειν κελεύει καὶ μὴ παροξύνειν αὐτόν, οὕτως·

μηκέτι νῦν μ' ἐρέθιζε, γέρον (νοέω δὲ καὶ αὐτὸς
Ἕκτορά τοι λῦσαι, Διόθεν δέ μοι ἄγγελος ἦλθε)
μή σε, γέρον, οὐδ' αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἐάσω,
καὶ ἱκέτην περ ἐόντα, Διὸς δ' ἀλίτωμαι ἐφετμάς,

καὶ τὸν Ἕκτορα λούσας καὶ περιστείλας αὐτὸς ἐπὶ τὴν ἀπήνην τίθησι, πρὶν ᾐκισμένον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὀφθῆναι, B

μὴ ὁ μὲν ἀχνυμένῃ κραδίῃ χόλον οὐκ ἐρύσαιτο,
παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆι δ' ὀρινθείη φίλον ἦτορ
καὶ ἑ κατακτείνειε, Διὸς δ' ἀλίτηται ἐφετμάς.

Τὸ γὰρ ἐπισφαλῶς πρὸς ὀργὴν ἔχοντα καὶ φύσει τραχὺν ὄντα καὶ θυμοειδῆ μὴ λανθάνειν ἑαυτὸν ἀλλ' ἐξευλαβεῖσθαι καὶ φυλάττεσθαι τὰς αἰτίας καὶ προκαταλαμβάνειν τῷ λογισμῷ πόρρωθεν ὅπως οὐδ' ἄκων τῷ πάθει περιπεσεῖται, θαυμαστῆς ἐστι προνοίας. Οὕτω δὲ δεῖ καὶ πρὸς μέθην τὸν φίλοινον ἔχειν καὶ C
πρὸς ἔρωτα τὸν ἐρωτικόν· ὥσπερ ὁ Ἀγησίλαος οὐχ ὑπέμεινεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ φιληθῆναι προσιόντος, ὁ δὲ Κῦρος οὐδ' ἰδεῖν τὴν Πάνθειαν ἐτόλμησε, τῶν ἀπαιδεύτων τοὐναντίον ὑπεκκαύματα τοῖς πάθεσι συλλεγόντων καὶ πρὸς ἃ μάλιστα κακῶς καὶ ὀλισθηρῶς ἔχουσιν αὑτοὺς προιεμένων. Ὁ δ' Ὀδυσσεὺς οὐ μόνον ἑαυτὸν ἀνέχει θυμούμενον, ἀλλὰ καὶ τὸν Τηλέμαχον ἐκ τοῦ λόγου συνιδὼν χαλεπὸν ὄντα καὶ μισοπόνηρον ἀμβλύνει καὶ παρασκευάζει πόρρωθεν ἡσυχίαν ἄγειν καὶ ἀνέχεσθαι, κελεύων

Οἵ δέ μ' ἀτιμήσουσι δόμον κάτα, σὸν δὲ φίλον κῆρ

31 A 11 καὶ CGXM²A cum Homer. codd. : om. rell. ‖ B 7 τὸ CGXZMNWYA : τὸν D.

> toi, que ton cœur supporte dans ta poitrine de me voir maltraité, même s'ils vont jusqu'à me traîner par les pieds à travers la grand-salle et me jeter dehors, ou me frapper de traits ; toi, à cette vue, contiens-toi [1].

Car on met le mors aux chevaux non point pendant la course, mais avant la course ; de même, quand il s'agit de personnes difficiles à contenir en face des dangers, de personnes au caractère impulsif, on prend la précaution de modérer leur ardeur en les raisonnant et de les mettre dans des dispositions convenables avant de les envoyer au combat.

Il faut encore éviter de lire négligemment les mots eux-mêmes. Toutefois refusons les plaisanteries de Cléanthe : car celui-ci se moque dans certains cas, quand il feint d'interpréter l'expression « Zeus père, qui exerces ton pouvoir de l'Ida »[2] comme « qui exerces ton pouvoir par l'idée » et quand, pour « Zeus, seigneur de Dodone »[3], il veut qu'on lise « ana Dodonaie » en un seul mot, les vapeurs qui s'exhalent de la terre étant, d'après lui, « anadodonéennes » puisqu'elles font une « anadosis » (« montée »). Chrysippe aussi dans bien des cas subtilise trop ; il ne plaisante pas, mais il trouve beaucoup d'explications peu convaincantes, forçant le sens pour que « le fils de Cronos à la parole qui porte loin »[4] signifie que Zeus est habile à discuter et surmonte tous les obstacles par la force de sa parole[5]. Il vaut mieux laisser ces finesses aux grammairiens pour insister plutôt sur les vers qui contiennent des idées profitables et dignes de créance :

> Mon cœur non plus ne m'y pousse pas, car j'ai appris à être brave [6]

et

> Il savait pour tous être doux [7].

En déclarant que le courage s'apprend, en estimant que

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

τετλάτω ἐν στήθεσσι κακῶς πάσχοντος ἐμεῖο, D
ἥν περ καὶ διὰ δῶμα ποδῶν ἕλκωσι θύραζε
ἢ βέλεσιν βάλλωσι· σὺ δ' εἰσορόων ἀνέχεσθαι.

Ὥσπερ γὰρ τοὺς ἵππους οὐκ ἐν τοῖς δρόμοις χαλινοῦσιν ἀλλὰ πρὸ τῶν δρόμων, οὕτω τοὺς δυσκαθέκτους πρὸς τὰ δεινὰ καὶ θυμοειδεῖς προκαταλαμβάνοντες τοῖς λογισμοῖς καὶ προκαταρτύοντες ἐπὶ τοὺς ἀγῶνας ἄγουσι.

Δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν, ἀλλὰ τὴν μὲν Κλεάνθους παιδιὰν παραιτεῖσθαι· κατειρωνεύεται γὰρ ἔστιν ὅτε προσποιούμενος ἐξηγεῖσθαι τό τε

Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων

εἰδήσει μεδέων, καὶ τὸ

Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε E

κελεύων ἀναγιγνώσκειν ὑφ' ἕν, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιώμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα. Καὶ Χρύσιππος δὲ πολλαχοῦ γλίσχρος ἐστίν, οὐ παίζων ἀλλ' εὑρησιλογῶν ἀπιθάνως, καὶ παραβιαζόμενος εὐρύοπα Κρονίδην εἶναι τὸν δεινὸν ἐν τῷ διαλέγεσθαι καὶ διαβεβηκότα τῇ δυνάμει τοῦ λόγου. Βέλτιον δὲ ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς παρέντας ἐκεῖνα μᾶλλον πιέζειν οἷς ἅμα τὸ χρήσιμον καὶ πιθανὸν ἔνεστιν·

οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλὸς

καὶ

πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι.

Τήν τε γὰρ ἀνδρείαν ἀποφαίνων μάθημα καὶ τὸ προσφιλῶς ἅμα καὶ κεχαρισμένως ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀπ' F

31 D 1 τετλάτω ἐν CGXZNWY cum Homer. codd. : τετλάτ' ἐνὶ D τετλάτω ἐνὶ M τετλάτω ἐπὶ A ‖ 12 τό τε D : τόδε ZA τὸ δὲ rell. ‖ 14 εἰδήσει μεδέων X : om. rell. ‖ post καὶ om. τὸ CMXWYA ‖ E 5 εὑρησιλογῶν XY : εὑρεσ- rell. ‖ 10 ἔνεστιν Hercher : ἐστιν codd.

l'existence entre les hommes de rapports à la fois amicaux et agréables naît d'un savoir et obéit à la raison, le poète incite à ne pas se désintéresser de soi-même, mais à apprendre ce qui est bien, à écouter les maîtres, en pensant que la grossièreté et la lâcheté sont des formes de sottise et d'ignorance. Conclusions tout à fait en harmonie avec ce qu'il dit sur Zeus et Poséidon :

> Ils sont tous deux de même origine et de même lignée, mais Zeus est né le premier et en sait davantage[1].

Car il déclare ainsi que la connaissance raisonnée constitue la qualité la plus propre à un dieu et à un roi, puisqu'il place en elle la plus grande supériorité de Zeus en estimant que les autres vertus aussi en découlent[2].

Il faut en même temps habituer le jeune garçon à écouter aussi ces vers avec une attention en éveil :

> Il ne dira pas de mensonges, car il est tout à fait sagement inspiré[3] ;
>
> Antiloque, sagement inspiré jusqu'ici, qu'as-tu fait? Tu as discrédité ma valeur, tu as fait tort à mes chevaux[4] ;
>
> Glaucos, pourquoi, étant ce que tu es, as-tu parlé avec arrogance? Doux ami, je te déclarais pour le bon sens supérieur aux autres[5].

Ils signifient que les hommes raisonnables ne mentent pas, ne luttent pas dans les combats par des moyens déloyaux et n'adressent pas aux autres des reproches injustifiés. En disant que Pandaros s'est laissé persuader de violer ses serments parce qu'il est dépourvu de raison[6], le poète exprime clairement l'idée qu'un homme raisonnable n'aurait pas commis cette faute. On peut également suggérer des conclusions analogues pour la conduite conforme à la morale en s'appuyant sur les vers suivants :

> Or la femme de Proetos, la divine Antéia, avait

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

ἐπιστήμης καὶ κατὰ λόγον γίγνεσθαι νομίζων προτρέπει μὴ ἀμελεῖν ἑαυτῶν, ἀλλὰ μανθάνειν τὰ καλὰ καὶ προσέχειν τοῖς διδάσκουσιν, ὡς καὶ τὴν σκαιότητα καὶ τὴν δειλίαν ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν οὖσαν. Σφόδρα δὲ τούτοις κἀκεῖνα σύμφωνά ἐστιν ἃ λέγει περὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος· |

ἦ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη, 32
ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδει.

Θειότατον γὰρ ἀποφαίνει τὴν φρόνησιν καὶ βασιλικώτατον, ἐν ᾗ τίθεται τὴν μεγίστην ὑπεροχὴν τοῦ Διός, ἅτε δὴ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἕπεσθαι ταύτῃ νομίζων.

Ἐθιστέον δ' ἅμα καὶ τούτων ἐγρηγορότως τὸν νέον ἀκούειν·

ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει· μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστὶ

καὶ

Ἀντίλοχε, πρόσθεν πεπνυμένε, ποῖον ἔρεξας;
ᾔσχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους

καὶ

Γλαῦκε, τίη δὲ σὺ τοῖος ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπας;
ὦ πέπον, ἦ τ' ἐφάμην σε περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων, B

ὡς οὔτε ψευδομένων τῶν φρονίμων οὔτε κακομαχούντων ἐν τοῖς ἀγῶσιν οὔτε παρ' ἀξίαν ἑτέροις ἐγκαλούντων. Καὶ τὸν Πάνδαρον δὲ πεισθῆναι λέγων διὰ τὴν ἀφροσύνην τὰ ὅρκια συγχέαι δῆλός ἐστιν οὐκ ἂν ἀδικῆσαι τὸν φρόνιμον ἡγούμενος. Ὅμοια δ' ἔστι καὶ περὶ σωφροσύνης ὑποδεικνύειν ἐφιστάντα τοῖς οὕτω λεγομένοις·

τῷ δὲ γυνὴ Προίτου ἐπεμήνατο, δῖ' Ἄντεια,

31 F 6 οὖσαν post ἀμαθίαν transp. Parisinus gr. 2076 fort. recte || 32 A 7 δ' DZ : om. rell.

> conçu un désir furieux de s'unir à lui dans des amours secrètes, mais elle ne réussissait pas à persuader l'homme aux honnêtes pensées, le vaillant Bellérophon[1],

et

> Elle, en vérité, au début, repoussait l'acte infâme, la divine Clytemnestre, car elle avait d'honnêtes pensées[2].

Dans ces vers donc, le poète présente la raison comme la cause de la conduite conforme à la morale ; et d'autre part dans les exhortations au combat il dit à chaque occasion :

> Honte à vous, Lyciens ! Où fuyez-vous? C'est le moment, montrez-vous ardents ![3]

> Que chacun donc mette en son esprit l'horreur de la honte et le désir de la vengeance ; voici qu'en effet un conflit terrible s'est levé[4].

Il lui paraît donc normal de doter de courage les hommes raisonnables parce qu'ils éprouvent de la honte devant les actes déshonorants, et de les montrer capables de vaincre les plaisirs et d'affronter les dangers. Partant de la même idée, Timothée aussi, dans les *Perses*, emploie la meilleure manière d'exhorter les Grecs :

> Gardez religieusement le sens de la honte, auxiliaire de la bravoure dans le combat à la lance[5].

Eschyle voit dans la raison la faculté qui nous fait aussi rester modeste devant la gloire, exempt d'arrogance et d'orgueil sous les éloges de la foule, quand il dit d'Amphiaraos[6] :

> Il ne veut pas paraître le plus brave, mais l'être, et recueille le fruit du sillon profond dans son esprit où germent les sages pensées[7] ;

car fonder sa fierté sur soi-même et sur les dispositions supérieures qu'on sent en soi, c'est le propre d'un homme

1-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

κρυπταδίῃ φιλότητι μιγήμεναι· ἀλλὰ τὸν οὔ τι
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα, δαΐφρονα Βελλεροφόντην

καὶ

ἣ δ' ἤτοι τὸ πρὶν μὲν ἀναίνετο ἔργον ἀεικές, C
δῖα Κλυταιμνήστρη· φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῇσιν·

ἐν μὲν οὖν τούτοις τῇ φρονήσει τὴν τοῦ σωφρονεῖν αἰτίαν ἀποδίδωσιν, ἐν δὲ ταῖς παρὰ τὰς μάχας κελεύσεσιν ἑκάστοτε λέγων·

αἰδώς, ὦ Λύκιοι. Πόσε φεύγετε; Νῦν θοοὶ ἔστε

καὶ

ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος
αἰδῶ καὶ νέμεσιν· δὴ γὰρ μέγα νεῖκος ὄρωρεν,

ἀνδρείους ἔοικε ποιεῖν τοὺς σώφρονας διὰ τὸ αἰδεῖσθαι τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰς ἡδονὰς δυναμένους ὑπερβαίνειν καὶ τοὺς κινδύνους ὑφίστασθαι. 'Αφ' ὧν καὶ D Τιμόθεος ὁρμηθεὶς οὐ κακῶς ἐν τοῖς Πέρσαις τοὺς Ἕλληνας παρεκάλει·

σέβεσθ' αἰδῶ συνεργὸν ἀρετᾶς δοριμάχου,

Αἰσχύλος δὲ καὶ τὸ πρὸς δόξαν ἔχειν ἀτύφως καὶ μὴ διασοβεῖσθαι μηδ' ἐπαίρεσθαι τοῖς παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνοις ἐν τῷ φρονεῖν τίθεται περὶ τοῦ 'Αμφιαράου γράφων·

οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει,
βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος,
ἀφ' ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα.

Τὸ γὰρ ἐφ' ἑαυτῷ καὶ τῇ διαθέσει τῇ περὶ αὑτὸν οὔσῃ E κρατίστῃ μέγα φρονεῖν νοῦν ἔχοντος ἀνδρός ἐστι. Πάντων οὖν ἀναγομένων εἰς τὴν φρόνησιν ἀποδείκ-

32 C 4 παρὰ XDMNWY : περὶ CZA ‖ E 2 μέγα φρονεῖν CGXZMNWYA : μεγαλοφρονεῖν D.

doué de raison. Ainsi donc, tout se rattachant à la pensée, il est évident que toute forme de vertu naît du raisonnement et de l'instruction.

12. L'abeille donc, comme le veut sa nature, va chercher sur les fleurs les plus âcres et les épines les plus rudes le miel le plus doux et le plus apprécié[1]; de même les enfants, si l'on observe les règles convenables pour les nourrir de poèmes, apprendront à tirer d'une manière ou d'une autre même des détails suspects d'immoralité et d'inconvenance quelque sens profitable et utile. Tout de suite un exemple : Agamemnon est suspect de s'être montré vénal en dispensant de l'expédition le riche qui lui a fait présent de la cavale Aithé,

> cadeau pour ne pas le suivre sous Ilion battue des vents, mais avoir la joie de rester chez lui; car Zeus lui avait donné une grande richesse[2].

En fait il eut bien raison d'agir ainsi, comme le dit Aristote[3], et de préférer une bonne jument à un homme comme celui-là, car même un chien ou un âne, par Zeus ! ont plus de valeur qu'un individu lâche et sans vigueur, amolli par la richesse et la vie facile[4]. Un autre exemple : Thétis semble agir de façon tout à fait honteuse quand elle exhorte son fils à rechercher les plaisirs et lui rappelle ceux de l'amour[5]. Mais ici encore il faut considérer en comparaison l'empire d'Achille sur lui-même : amoureux de Briséis, qui est revenue près de lui, et sachant que la fin de sa vie est proche, il ne se hâte pourtant pas de jouir des plaisirs, ni ne pleure son ami comme la plupart le font, en restant inactif et en négligeant ses devoirs : il s'abstient des plaisirs en raison de son chagrin, mais il se montre actif dans ses fonctions et son rôle de chef[6]. Un autre exemple : on ne loue pas Archiloque, affligé par la mort de son beau-frère disparu

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

νυται πᾶν εἶδος ἀρετῆς ἐπιγιγνόμενον ἐκ λόγου καὶ διδασκαλίας.

12. Ἡ μὲν οὖν μέλιττα φυσικῶς ἐν τοῖς δριμυτάτοις ἄνθεσι καὶ ταῖς τραχυτάταις ἀκάνθαις ἐξανευρίσκει τὸ λειότατον μέλι καὶ χρηστικώτατον, οἱ δὲ παῖδες, ἂν ὀρθῶς ἐντρέφωνται τοῖς ποιήμασιν, καὶ ἀπὸ τῶν φαύλους καὶ ἀτόπους ὑποψίας ἐχόντων ἕλκειν τι χρήσιμον ἁμωσγέπως μαθήσονται καὶ ὠφέλιμον. Αὐτίκα γοῦν ὕποπτός ἐστιν ὁ Ἀγαμέμνων ὡς διὰ δωροδοκίαν ἀφεὶς τῆς στρατείας τὸν πλούσιον ἐκεῖνον τὸν τὴν Αἴθην χαρισάμενον αὐτῷ

δῶρ', ἵνα μή οἱ ἕποιθ' ὑπὸ Ἴλιον ἠνεμόεσσαν F
ἀλλ' αὐτοῦ τέρποιτο μένων· μέγα γάρ οἱ ἔδωκεν
Ζεὺς ἄφενος.

Ὀρθῶς δέ γ' ἐποίησεν, ὡς Ἀριστοτέλης φησίν, ἵππον ἀγαθὴν ἀνθρώπου τοιούτου προτιμήσας· οὐδὲ γὰρ κυνὸς ἀντάξιος οὐδ' ὄνου μὰ Δία δειλὸς ἀνὴρ καὶ ἄναλκις, ὑπὸ πλούτου καὶ μαλακίας διερρυηκώς. Πάλιν αἴσχιστα δοκεῖ τὸν υἱὸν | ἡ Θέτις ἐφ' ἡδονὰς παρα- 33
καλεῖν καὶ ἀναμιμνῄσκειν ἀφροδισίων. Ἀλλὰ κἀνταῦθα δεῖ παραθεωρεῖν τὴν τοῦ Ἀχιλλέως ἐγκράτειαν, ὅτι τῆς Βρισηΐδος ἐρῶν ἡκούσης πρὸς αὐτόν, εἰδὼς τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐγγὺς οὖσαν οὐ σπεύδει τῶν ἡδονῶν πρὸς ἀπόλαυσιν οὐδ' ὥσπερ οἱ πολλοὶ πενθεῖ τὸν φίλον ἀπραξίᾳ καὶ παραλείψει τῶν καθηκόντων, ἀλλὰ τῶν μὲν ἡδονῶν διὰ τὴν λύπην ἀπέχεται, ταῖς δὲ πράξεσι καὶ ταῖς στρατηγίαις ἐνεργός ἐστι. Πάλιν ὁ Ἀρχίλοχος οὐκ ἐπαινεῖται λυπούμενος μὲν ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ τῆς ἀδελφῆς διεφθαρμένῳ κατὰ θάλατ-

32 E 4 ἐκ λόγου Krebs : ἑκάστῳ X³DZ ἑκάστου rell. ‖ ante καὶ add. ἐκ μαθήσεως X^mg ‖ 9 ἐντρέφωνται X : ἐκτρ- rell. ‖ 14 τὸν τὴν C : τὴν D καὶ τὴν rell. ‖ F 5 οὐδὲ CXDZMNWYA : οὐ G.

en mer[1], de penser combattre son chagrin en buvant et en s'amusant; pourtant il en a donné une excuse qui n'est pas dépourvue de raison :

> C'est qu'en pleurant je ne guérirai rien, et je n'aggraverai rien en recherchant les réjouissances et les festins[2].

Si en effet Archiloque estimait ne rien aggraver en recherchant les réjouissances et les festins, comment nuirons-nous à notre situation présente en faisant de la philosophie, en nous occupant des affaires publiques, en allant à l'agora, en descendant à l'Académie, en nous consacrant à l'agriculture? Dès lors, même les corrections indues[3] que pratiquèrent Cléanthe et Antisthène ne sont pas méprisables : ce dernier ayant vu les Athéniens déchaîner un beau tumulte au théâtre pour le vers

> Un acte est-il honteux, quand son auteur ne le juge pas tel?[4]

lui opposa aussitôt cet autre vers :

> Un acte honteux est bien honteux, qu'on le juge tel ou non[5];

Cléanthe, à ces vers sur la richesse :

> Donner à ses amis et, quand on est tombé malade, faire les dépenses qui sauveront[6],

fit les corrections suivantes[7] :

> Donner à des prostituées et, quand on est tombé malade, faire les dépenses qui aggraveront la maladie ;

et Zénon, rectifiant les vers de Sophocle :

> Quiconque entre en relations avec un tyran est son esclave, même s'il est venu libre[8],

le corrigea en

> n'est pas esclave, s'il est venu libre[9],

1-9. Voir *Notes complémentaires*, p. 169.

ταν, οἴνῳ δὲ καὶ παιδιᾷ πρὸς τὴν λύπην μάχεσθαι B
διανοούμενος. Αἰτίαν μέντοι λόγον ἔχουσαν εἴρηκεν·

οὔτε τι γὰρ κλαίων ἰήσομαι οὔτε κάκιον
θήσω τερπωλὰς καὶ θαλίας ἐφέπων.

Εἰ γὰρ ἐκεῖνος οὐδὲν ἐνόμιζεν ποιήσειν κάκιον τερπωλὰς καὶ θαλίας ἐφέπων, πῶς ἡμῖν τὰ παρόντα χεῖρον ἕξει φιλοσοφοῦσι καὶ πολιτευομένοις καὶ προιοῦσιν εἰς ἀγορὰν καὶ καταβαίνουσιν εἰς Ἀκαδήμειαν καὶ γεωργίαν ἐφέπουσιν; Ὅθεν οὐδ' αἱ παραδιορθώσεις φαύλως ἔχουσιν αἷς καὶ Κλεάνθης ἐχρήσατο καὶ Ἀντισθένης, ὁ μὲν εὖ μάλα τοὺς Ἀθηναίους ἰδὼν
θορυβήσαντας ἐν τῷ θεάτρῳ C

τί δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;

παραβάλλων εὐθὺς

αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ,

ὁ δὲ Κλεάνθης ⟨τὸ⟩ περὶ τοῦ πλούτου

φίλοις τε δοῦναι σῶμά τ' εἰς νόσους πεσὸν
δαπάναισι σῶσαι

μεταγράφων οὕτω

πόρναις τε δοῦναι σῶμά τ' εἰς νόσους πεσὸν
δαπάναις ἐπιτρῖψαι.

Καὶ ὁ Ζήνων ἐπανορθούμενος τὸ τοῦ Σοφοκλέους

ὅστις δὲ πρὸς τύραννον ἐμπορεύεται, D
κείνου 'στὶ δοῦλος, κἂν ἐλεύθερος μόλῃ

μετέγραφεν

οὐκ ἔστι δοῦλος, ἂν ἐλεύθερος μόλῃ,

33 B 6 post πῶς add. οὖν D || 11 ἰδὼν DZ : om. rell. locus corruptus uidetur || C 2 ἦν... δοκῇ GXZ : εἰ... δοκῇ NY εἰ... δοκεῖ rell. || 5 τὸ add. Wil. || D 3-4 μετέγραφεν — μόλῃ om. MA^{ac} || 4 ἂν GXNY : ἦν rell.

désignant alors par ce mot de « libre » l'homme dépourvu de crainte, à l'âme noble, incapable de s'abaisser. Qu'est-ce qui nous empêche, nous aussi, de répliquer de la même manière pour rappeler au bien les jeunes garçons, en utilisant les textes à peu près de cette manière?

> Voici ce que les hommes trouvent digne d'envie[1] :
> être celui qui voit la flèche de son désir atteindre
> ce qu'il veut obtenir[2] :

non, mais

> qui voit la flèche de son désir atteindre ce qu'il est
> bon pour lui d'obtenir :

car lorsqu'on désire ce qu'il ne faut pas, c'est un sort pitoyable et non digne d'envie que de l'atteindre et de l'obtenir.

> Ce n'est pas pour le bonheur parfait, Agamemnon,
> que t'engendra Atrée. Il te faut éprouver de la joie
> et de l'affliction[3].

« Non, par Zeus, dirons-nous : il te faut éprouver de la joie et non de l'affliction quand tu obtiens un sort moyen,

> car ce n'est pas pour le bonheur parfait qu'Atrée
> engendra Agamemnon ».

> Hélas, pour les hommes voici bien le malheur qui
> vient des dieux : connaître le bien et ne pas le faire[4].

Mais non ! cela vient d'une nature de bête brute, d'un être sans raison et misérable, quand on connaît le bien, de céder au mal par faiblesse de caractère et par mollesse.

> Quand un homme parle, c'est son caractère qui
> persuade, non sa parole[5].

Mais non ! c'est à la fois le caractère et la parole, ou le

1. Comparer l'inscription de Délos que cite Aristote, *Éth. à Nic.*, 1099 a 27-28.
2-5. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.

τῷ ἐλευθέρῳ νῦν συνεκφαίνων τὸν ἀδεῆ καὶ μεγαλόφρονα καὶ ἀταπείνωτον. Τί δὴ κωλύει καὶ ἡμᾶς ταῖς τοιαύταις ὑποφωνήσεσι τοὺς νέους ἀποκαλεῖν πρὸς τὸ βέλτιον, οὕτω πως χρωμένους τοῖς λεγομένοις;

τόδ' ἐστὶ τὸ ζηλωτὸν ἀνθρώποις, ὅτῳ
τόξον μερίμνης εἰς ὃ βούλεται πέσῃ.

Οὔκ, ἀλλ'

ὅτῳ
τόξον μερίμνης εἰς ὃ συμφέρει πέσῃ.

Τὸ γὰρ ἃ μὴ δεῖ βουλόμενον λαβεῖν καὶ τυγχάνειν οἰκτρόν ἐστι καὶ ἄζηλον. Καὶ

οὐκ ἐπὶ πᾶσίν σ' ἐφύτευσ' ἀγαθοῖς, E
'Αγάμεμνον, 'Ατρεύς,
δεῖ δέ σε χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι.

Μὰ Δία, φήσομεν, ἀλλὰ δεῖ σε χαίρειν, μὴ λυπεῖσθαι, τυγχάνοντα μετρίων·

οὐ γὰρ ἐπὶ πᾶσιν ἐφύτευσ' ἀγαθοῖς
'Αγαμέμνον' 'Ατρεύς.

Αἰαῖ τόδ' ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακόν,
ὅταν τις εἰδῇ τἀγαθόν, χρῆται δὲ μή.

Θηριῶδες μὲν οὖν καὶ ἄλογον καὶ οἰκτρὸν εἰδότα τὸ βέλτιον ὑπὸ τοῦ χείρονος ἐξ ἀκρασίας καὶ μαλακίας ἄγεσθαι.

τρόπος ἔσθ' ὁ πείθων τοῦ λέγοντος, οὐ λόγος.

Καὶ τρόπος μὲν οὖν καὶ λόγος ἢ τρόπος διὰ λόγου, F

33 D 6-7 ταῖς τοιαύταις ὑποφωνήσεσι CGXDZNWYA : ταῖς ὑ. ταῖς τ. M ‖ 7 ἀποκαλεῖν GXMNWY : ὑποκ- CZM² παρακ- D ‖ 14 λαβεῖν CGXMNWYA : λαμβάνειν DZ ‖ E 1 σ' ἐφύτευσ' A ut Euripid. codd. : ἐφύτευσε σ' D ἐφύτευσ' rell. ‖ 5 μετρίων A : μετρῶν CNWY μέτρων rell. ‖ 6 ἐφύτευσ' CGXZMWA : ἐφύτευσέ σ' D ἐφύτευσεν NY ‖ 9 εἰδῇ GpcXDZM²A : ἰδόντα CW ἴδῃ rell.

caractère utilisant la parole comme le cavalier utilise le mors et le pilote le gouvernail, car la vertu ne possède aucun moyen d'action qui soit aussi agréable aux hommes et plus propre à leur nature que la parole[1].

> — A t-il plus de penchant pour les femmes que pour les hommes?
> — Où il trouve la beauté, il prend à gauche comme à droite[2].

Il valait mieux dire « Où il trouve la vertu, il prend à gauche comme à droite, franchement et en gardant la balance égale, alors que celui qui se laisse influencer par le plaisir et la beauté pour naviguer tantôt d'un côté tantôt de l'autre est un homme qui ne prend rien et ne trouve pas son équilibre »[3].

> Tout ce qui vient des dieux inspire de la crainte aux mortels sensés[4];

non, pas du tout, mais « Tout ce qui vient des dieux inspire de la confiance aux mortels sensés, et de la crainte aux insensés, aux sots et aux ingrats, puisque de cette puissance même qui est la cause et le principe de tout bien ils se méfient comme d'une puissance néfaste et la craignent ». Voilà donc le genre de rectifications que je propose.

13. Pour appliquer à plus d'objets les paroles des poètes, Chrysippe a donné des indications judicieuses en disant qu'il faut transporter et faire passer les expressions utiles aux réalités analogues. En effet quand Hésiode dit :

> On ne perdrait pas un bœuf, si l'on n'avait pas un mauvais voisin[5],

Il veut parler également d'un chien, d'un âne et de tout

1-3. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.
4. Trag. adesp., fr. 356 Kannicht-Snell.
5. Hésiode, *T. J.*, 348.

καθάπερ ἱππεὺς διὰ χαλινοῦ καὶ ⟨διὰ⟩ πηδαλίου κυβερνήτης, οὐδὲν οὕτω φιλάνθρωπον οὐδὲ συγγενὲς ὄργανον ἐχούσης τῆς ἀρετῆς ὡς τὸν λόγον.|

— Πρὸς θῆλυ νεύει μᾶλλον ἢ 'πὶ τἄρρενα; 34
— Ὅπου προσῇ τὸ κάλλος, ἀμφιδέξιος.

Ἦν δὲ βέλτιον εἰπεῖν·

ὅπου προσῇ τὸ σῶφρον, ἀμφιδέξιος

ὡς ἀληθῶς καὶ ἰσόρροπος· ὁ δ' ὑφ' ἡδονῆς καὶ ὥρας δεῦρο κἀκεῖ μετοιακιζόμενος ἐπαρίστερος καὶ ἀβέβαιος.

Φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσιν βροτῶν·

καὶ μὴν οὐδαμῶς, ἀλλὰ

θάρσος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσιν βροτῶν,

φόβος δὲ τοῖς ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις καὶ ἀχαρίστοις, ὅτι καὶ τὴν παντὸς αἰτίαν ἀγαθοῦ δύναμιν καὶ ἀρχὴν ὡς βλάπτουσαν ὑφορῶνται καὶ δεδίασι. Τὸ μὲν οὖν B
τῆς ἐπανορθώσεως γένος τοιοῦτόν ἐστι.

13. Τὴν δ' ἐπὶ πλέον τῶν λεγομένων χρῆσιν ὑπέδειξεν ὀρθῶς ὁ Χρύσιππος, ὅτι δεῖ μετάγειν καὶ διαβιβάζειν ἐπὶ τὰ ὁμοειδῆ τὸ χρήσιμον. Ὅ τε γὰρ Ἡσίοδος εἰπών·

οὐδ' ἂν βοῦς ἀπόλοιτ', εἰ μὴ γείτων κακὸς εἴη,

καὶ περὶ κυνὸς ταὐτὸ καὶ περὶ ὄνου λέγει καὶ περὶ

33 F 2 ἱππεὺς Grotius : ἱππούς X ἵππος rell. || alt. διὰ add. Amyot || 3-4 φιλάνθρωπον — ἀρετῆς GX : uerba uarie disposuerunt rell. || 34 A 1 νεύει CDZMNWYA : νεύειν GX || τἄρρενα M²A : τἄρρεν CW τἄρρεν δ' rell. || 2 ἀμφιδέξιος CGXMNWYA : -ον DZ || 5 ὡς om. GXZ || 6 δεῦρο GXZ : ὧδε rell. || μετοιακιζόμενος CDZMNWA : μετοικιαζόμενος X μετοικιζόμενος GN²Y || 12 pr. καὶ D : om. rell.

ce que l'on peut perdre de la même manière. Autre exemple : quand Euripide dit :

Qui donc est esclave s'il dédaigne la mort[1]?

il faut comprendre que la même formule vaut pour la souffrance et la maladie. Quand un remède, en effet, convient particulièrement bien pour une affection, les médecins, instruits de cette efficacité, élargissent son usage et l'emploient pour toute affection analogue ; de même, quand l'utilisation d'une expression peut être généralisée et largement répandue, il ne faut pas sans réagir la voir attachée à un seul objet : il faut l'étendre à tous les objets semblables, et habituer les jeunes garçons à embrasser d'un coup d'œil cette généralité d'emplois, à appliquer avec sagacité à d'autres réalités ce qui est dit pour une en particulier ; sur de nombreux exemples exerçons-les et entraînons-les à acquérir cet esprit sagace. Alors, lisant dans Ménandre :

Bienheureux qui possède fortune et sagesse[2],

ils comprendront que la formule vaut aussi pour la gloire, la prééminence, le pouvoir de la parole[3]. Entendant Ulysse blâmer Achille inactif à Scyros parmi les jeunes filles :

Et toi, qui laisses s'éteindre l'éclat brillant de ta race, tu files la laine, toi dont le père était le plus valeureux des Grecs[4]?

qu'ils pensent qu'on peut dire également au débauché, à l'homme cupide, ou insouciant et grossier : « Tu bois, toi dont le père était le plus valeureux des Grecs », ou « tu joues aux dés », ou « tu abats des cailles »[5], ou, par Zeus, « tu trafiques ou tu pratiques une usure éhontée, sans avoir aucune pensée noble et digne de ta race? »

Ne parle pas de la richesse. Je n'admire pas une divinité que même le pire des hommes se gagne aisément[6].

1-6. Voir *Notes complémentaires*, p. 170.

πάντων ὁμοίως τῶν ἀπολέσθαι δυναμένων. Καὶ πάλιν τοῦ Εὐριπίδου λέγοντος·

τίς δ' ἐστὶ δοῦλος τοῦ θανεῖν ἄφροντις ὤν;

ὑπακουστέον ὅτι καὶ περὶ πόνου καὶ νόσου ταῦτα εἴρηκεν. Ὡς γὰρ φαρμάκου πρὸς ἓν ἁρμόσαντος νόσημα τὴν δύναμιν καταμαθόντες οἱ ἰατροὶ μετάγουσι C
καὶ χρῶνται πρὸς πᾶν τὸ παραπλήσιον, οὕτω καὶ λόγον κοινοῦν καὶ δημοσιεύειν τὴν χρείαν δυνάμενον οὐ χρὴ περιορᾶν ἑνὶ πράγματι συνηρτημένον, ἀλλὰ κινεῖν ἐπι πάντα τὰ ὅμοια, καὶ τοὺς νέους ἐθίζειν τὴν κοινότητα συνορᾶν καὶ μεταφέρειν ὀξέως τὸ οἰκεῖον, ἐν πολλοῖς παραδείγμασι ποιουμένους μελέτην καὶ ἄσκησιν ὀξυηκοΐας, ἵνα τοῦ μὲν Μενάνδρου λέγοντος·

μακάριος ὅστις οὐσίαν καὶ νοῦν ἔχει,

τοῦτο καὶ περὶ δόξης καὶ περὶ ἡγεμονίας καὶ περὶ λόγου δυνάμεως εἰρῆσθαι νομίζωσι, τὴν δὲ πρὸς τὸν Ἀχιλλέα τὸν ἐν Σκύρῳ καθήμενον ἐν ταῖς παρ- D
θένοις γεγενημένην ἐπίπληξιν ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως·

σὺ δ', ὦ τὸ λαμπρὸν φῶς ἀποσβεννὺς γένους,
ξαίνεις, ἀρίστου πατρὸς Ἑλλήνων γεγώς;

καὶ πρὸς τὸν ἄσωτον οἴωνται λέγεσθαι καὶ πρὸς τὸν αἰσχροκερδῆ καὶ πρὸς τὸν ἀμελῆ καὶ ἀπαίδευτον· « Πίνεις, ἀρίστου πατρὸς Ἑλλήνων γεγώς, ἢ κυβεύεις ἢ ὀρτυγοκοπεῖς ἢ νὴ Δία καπηλεύεις ἢ τοκογλυφεῖς, μηδὲν μέγα φρονῶν μηδ' ἄξιον τῆς εὐγενείας; »

Μὴ πλοῦτον εἴπῃς. Οὐχὶ θαυμάζω θεὸν
ὃν χὠ κάκιστος ῥᾳδίως ἐκτήσατο. E

34 C 3 καὶ λόγον DN : om. rell. ‖ κοινοῦν X[3] : κοινὸν rell. ‖ 7 ποιουμένους CGXDZNWY : -νοις MA ‖ 8 ὀξυηκοΐας G[2]XA : ὀξηκ- A[2] ὀξυκ- rell. ‖ μὲν GX : om. rell. ‖ D 5 οἴωνται Hercher : οἴονται D οἷόν τε rell. ‖ 7 γεγώς CGXZMNWYA : γεγονώς DN ‖ 8 νὴ Δία GX : καὶ νὴ Δία Z om. rell. ‖ E 1 χὠ Stob. IV 31 61 : καὶ ὁ codd.

Et donc : ne parle pas non plus de la gloire, de la beauté physique, de la casaque du général, de la couronne du prêtre [1], puisque nous les voyons échoir même aux pires individus.

La lâcheté n'enfante que la honte [2] :

oui, par Zeus, ainsi que l'impudeur, la superstition, l'envie et tous les autres vices. Homère encore a très bien dit :

Pâris de malheur, le premier pour la beauté ! [3]

et

Hector, le premier pour la beauté [4],

il indique en effet qu'un homme mérite d'être blâmé et injurié quand il n'a pas de qualité supérieure à son attrait physique [5] : voilà une remarque qu'il faut adapter aussi aux cas semblables, pour rabaisser les gens qui s'enorgueillissent d'avantages dépourvus de toute valeur et pour enseigner aux jeunes garçons à juger outrageant et injurieux un salut comme « le premier par les richesses », « le premier par les festins », « le premier par la descendance ou les bêtes sous le joug », ou, par Zeus, « le premier par le talent à parler sans discontinuer ». Il faut en effet rechercher la supériorité qui naît des qualités morales et être le premier dans les mérites de première importance, et grand dans les plus grands. La gloire qu'on tire d'avantages insignifiants et sans valeur n'est ni glorieuse ni honorable.

Et cet exemple nous suggère aussitôt d'examiner les blâmes et les éloges particulièrement dans les poèmes d'Homère : on y trouve mise en pleine lumière l'idée que les qualités physiques ou les biens du hasard [6] ne méritent pas d'être ardemment recherchés. Car tout d'abord, quand les personnages s'accueillent et s'interpellent, jamais ils ne se saluent en s'appelant « beau », « riche» ou « fort » [7], mais ils usent de compliments de ce genre :

Divin fils de Laerte, ingénieux Ulysse [8],

1. La couronne est le symbole de toutes les fonctions sacerdotales.
2-8. Voir *Notes complémentaires*, p. 171.

Οὐκοῦν μηδὲ δόξαν εἴπῃς μηδὲ σώματος εὐμορφίαν μηδὲ στρατηγικὴν χλαμύδα μηδ' ἱερατικὸν στέφανον, ὧν καὶ τοὺς κακίστους ὁρῶμεν τυγχάνοντας.

Τῆς δειλίας γὰρ αἰσχρὰ γίγνεται τέκνα·

καὶ ναὶ μὰ Δία τῆς ἀκολασίας καὶ τῆς δεισιδαιμονίας καὶ τοῦ φθόνου καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων ἁπάντων. Ἄριστα δ' εἰρηκότος Ὁμήρου τὸ

Δύσπαρι εἶδος ἄριστε

καὶ τὸ

Ἕκτορ εἶδος ἄριστε

(ψόγου γὰρ ἀποφαίνει καὶ λοιδορίας ἄξιον ᾧ μηδέν F
ἐστιν ἀγαθὸν εὐμορφίας κάλλιον) ἐφαρμοστέον τοῦτο καὶ τοῖς ὁμοίοις, κολούοντα τοὺς μέγα φρονοῦντας ἐπὶ τοῖς μηδενὸς ἀξίοις, καὶ διδάσκοντα τοὺς νέους ὄνειδος ἡγεῖσθαι καὶ λοιδορίαν τὸ « χρήμασιν ἄριστε » καὶ « δείπνοις ἄριστε » καὶ « παισὶν ἢ ὑποζυγίοις ἄριστε » καὶ νὴ Δία « τῷ λέγειν ἐφεξῆς ἄριστε. » |
Δεῖ γὰρ ἐκ τῶν καλῶν διώκειν τὴν ὑπεροχὴν καὶ περὶ 35
τὰ πρῶτα πρῶτον εἶναι καὶ μέγαν ἐν τοῖς μεγίστοις· ἡ δ' ἀπὸ μικρῶν δόξα καὶ φαύλων ἄδοξός ἐστι καὶ ἀφιλότιμος.

Τοῦτο δ' ἡμᾶς εὐθὺς ὑπομιμνῄσκει τὸ παράδειγμα τὸ τοὺς ψόγους ἀποθεωρεῖν καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐν τοῖς Ὁμήρου μάλιστα ποιήμασιν· ἔμφασις γὰρ γίγνεται μεγάλη τοῦ τὰ σωματικὰ καὶ τυχηρὰ μὴ μεγάλης ἄξια σπουδῆς νομίζειν. Πρῶτον μὲν γὰρ ἐν ταῖς δεξιώσεσι καὶ ἀνακλήσεσιν οὐ καλοὺς οὐδὲ πλουσίους οὐδ' ἰσχυροὺς προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ τοιαύταις εὐφημίαις χρῶνται·

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ

34 F 3 μέγα φρονοῦντας GXZMWYA : μεγαλοφρ- CDN ‖ 7 τῷ CXZMW^{ac}YA : τὸ GDNW^{pc} ‖ 35 A 6 τὸ CGXDZMNWYA : τοῦ GX.

Hector, fils de Priam, que ton esprit égale à Zeus[1],

Achille, fils de Pélée, gloire éminente des Achéens[2],

Divin fils de Ménoitios, si cher à mon cœur[3].

En second lieu, quand ils s'insultent, ils ne s'attaquent nullement aux caractères physiques ; leurs blâmes visent leurs défauts moraux :

Gros ivrogne, œil de chien, cœur de cerf[4],

Ajax, maître en disputes, malavisé[5],

Idoménée, pourquoi ce flot de discours prématurés?
Rien ne t'oblige à être cet intempérant discoureur[6],

Ajax, incohérent bavard, gros hâbleur[7] ;

enfin Ulysse insulte en Thersite non le boiteux, le chauve ou le bossu, mais le palabreur stupide[8]. Au contraire la mère d'Héphaistos, quand elle parle à son fils avec tendresse, fait allusion à sa claudication :

Debout, mon bancal, mon fils[9] ;

Homère raille ainsi ceux qui rougissent de leur claudication ou de leur cécité : il estime qu'on ne peut ni blâmer ce qui n'est pas honteux, ni trouver honteux ce qui ne dépend pas de nous, mais que nous tenons du sort.

Il est ainsi deux grands enseignements que peuvent tirer des poèmes les jeunes garçons habitués à les lire

1. H 47, Λ 200.
2. Π 21, T 216.
3. Λ 608.
4. Voir ci-dessus 19 C.
5. Ψ 483.
6. Ψ 474 et 478-479.
7. N 824.
8. B 246.
9. Φ 331.

καὶ

Ἕκτορ υἱὲ Πριάμοιο, Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε B

καὶ

ὦ Ἀχιλεῦ Πηλέος υἱέ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν

καὶ

δῖε Μενοιτιάδη, τῷ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ.

Ἔπειτα λοιδοροῦσιν οὐδὲν ἐφαπτόμενοι τῶν σωματικῶν, ἀλλὰ τοῖς ἁμαρτήμασι τοὺς ψόγους ἐπιφέροντες·

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο

καὶ

Αἶαν νείκει ἄριστε, κακοφραδὲς

καὶ

Ἰδομενεῦ, τί πάρος λαβρεύεαι; οὐδέ τί σε χρὴ
λαβραγόρην ἔμεναι

καὶ

Αἶαν ἁμαρτοεπὲς βουγάιε.

Καὶ τέλος ὁ Θερσίτης ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσέως οὐ χωλός, οὐ φαλακρός, οὐ κυρτός, ἀλλ' ἀκριτόμυθος λοιδορεῖται, τὸν δ' Ἥφαιστον ἡ τεκοῦσα φιλοφρονουμένη προσηγόρευσεν ἀπὸ τῆς χωλότητος· C

ὄρσεο κυλλοπόδιον, ἐμὸν τέκος.

Οὕτως Ὅμηρος καταγελᾷ τῶν αἰσχυνομένων ἐπὶ χωλότησιν ἢ τυφλότησιν, οὔτε ψεκτὸν ἡγούμενος τὸ μὴ αἰσχρὸν οὔτ' αἰσχρὸν τὸ μὴ δι' ἡμᾶς ἀλλ' ἀπὸ τύχης γιγνόμενον.

Δύο δὴ περιγίγνεται μεγάλα τοῖς τῶν ποιητῶν

35 B 8 κραδίην δ' ἐλάφοιο om. GX ‖ 10 νείκει CGXDZNWY cum plerisque Homer. codd. : νείκη MA ‖ C 3 τεκοῦσα φιλοφρονουμένη Z : τ. καὶ φ. rell. ‖ 8 pr. et alt. τὸ X[3]D : τὸν rell. ‖ 8-9 ἀπὸ τύχης CGXDNWY : ὑπὸ τύχης MA ὑπὸ τῆς τύχης Z ‖ 10 ποιητῶν CGXZMNWYA : ποιημάτων D.

avec soin. Le premier engage à garder la mesure : ne jamais reprocher à personne son sort en termes outrageants et inconsidérés ; l'autre, à obéir à des sentiments élevés : quand on est soi-même atteint par les vicissitudes du sort, ne pas se sentir humilié, ne pas être profondément bouleversé, mais supporter avec calme les sarcasmes, les outrages, les railleries, en gardant surtout présents à l'esprit ces vers de Philémon :

> Rien n'est plus agréable et ne dénote plus d'éducation que de pouvoir supporter les outrages[1].

Si pourtant la nécessité apparaît clairement de blâmer tel ou tel, s'en prendre à ses défauts et à ses passions, comme Adraste, le personnage de tragédie, à qui Alcméon avait dit :

> Tu es du même sang qu'une femme meurtrière de son mari

et qui répondit :

> Mais toi, de ta propre main tu as tué ta mère, la femme qui t'enfanta[2].

De même en effet qu'en fouettant les vêtements on ne touche pas le corps[3], de même en reprochant des malheurs ou des tares de naissance on frappe inutilement et sottement l'extérieur, sans atteindre l'âme ni ce qui a réellement besoin d'être corrigé et piqué au vif.

14. En opposant plus haut aux poèmes méprisables et nocifs des paroles et des pensées d'hommes illustres et d'hommes politiques[4] nous voulions détourner de ces poèmes et réfréner la confiance du lecteur : selon la même méthode, tout ce que nous trouvons dans les poèmes de convenable et d'utile, nous devons le nourrir, accroître

1. Philémon, 'Επιδικαζόμενος, fr. 23, v. 1-2 Kock.
2. Sophocle, fr. 187 ('Επίγονοι) Radt.
3-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 171.

ἐπιμελῶς ἐθιζομένοις ἀκούειν, τὸ μὲν εἰς μετριότητα,
μηδενὶ τύχην ἐπαχθῶς καὶ ἀνοήτως ὀνειδίζειν, τὸ δ'
εἰς μεγαλοφροσύνην, αὐτοὺς χρησαμένους τύχαις
μὴ ταπεινοῦσθαι μηδὲ διαταράττεσθαι, φέρειν δὲ D
πράως καὶ σκώμματα καὶ λοιδορίας καὶ γέλωτας,
μάλιστα μὲν τὸ τοῦ Φιλήμονος ἔχοντας πρόχειρον·

ἥδιον οὐδὲν οὐδὲ μουσικώτερον
ἔστ' ἢ δύνασθαι λοιδορούμενον φέρειν,

ἂν δὲ φαίνηταί τις ἐπιλήψεως δεόμενος, τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τῶν παθῶν ἐπιλαμβανομένους, ὥσπερ ὁ τραγικὸς Ἄδραστος, τοῦ Ἀλκμέωνος εἰπόντος πρὸς αὐτόν·

ἀνδροκτόνου γυναικὸς ὁμογενὴς ἔφυς,

ἀπεκρίνατο·

σὺ δ' αὐτόχειρ γε μητρὸς ἥ σ' ἐγείνατο.

Καθάπερ γὰρ οἱ τὰ ἱμάτια μαστιγοῦντες οὐχ ἅπτον- E
ται τοῦ σώματος, οὕτως οἱ δυστυχίας τινὰς ἢ δυσγενείας ὀνειδίζοντες εἰς τὰ ἐκτὸς ἐντείνονται κενῶς καὶ ἀνοήτως, τῆς ψυχῆς δ' οὐ θιγγάνουσιν οὐδὲ τῶν ἀληθῶς ἐπανορθώσεως δεομένων καὶ δήξεως.

14. Καὶ μὴν ὥσπερ ἐπάνω πρὸς τὰ φαῦλα καὶ βλαβερὰ ποιήματα λόγους καὶ γνώμας ἀντιτάττοντες ἐνδόξων καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν ἐδοκοῦμεν ἀφιστάναι καὶ ἀνακρούειν τὴν πίστιν, οὕτως ὅ τι ἂν ἀστεῖον εὕρωμεν παρ' αὐτοῖς καὶ χρηστόν, ἐκτρέφειν χρὴ καὶ

35 C 11 ἐπιμελῶς GX om. rell. ‖ post μετριότητα add. αὐτοὺς κατὰ τὸν βίον εὐροοῦντας X^3 τὸ α. κ. τ. β. ε. Z ‖ D 1 διαταράττεσθαι GXZ : ταράττεσθαι rell. ‖ 4 ἥδιον CGXZMWYA : ἥδιστον DN ‖ 7 ἐπιλαμβανομένους X^3 : -βάνουσι GW -βάνου GXA -βάνεται Z -βάνεσθαι D -βάνουσ' rell. ‖ 10 ὁμογενὴς CXDZMNWYA : ὁμοφυὴς G ‖ E 2 τινὰς G^{2}XD : τινὸς rell. ‖ 5 δήξεως CGXDZMWYA : δείξεως N ‖ δεομένων post δήξεως transp. GXZ ‖ 10 χρὴ CGXDZMNY : δεῖ WA.

son poids par des preuves et des témoignages de philosophes, tout en rendant aux poètes le mérite de l'invention. Méthode légitime et utile : la créance qu'ils méritent reçoit un supplément de force et de valeur chaque fois qu'aux vers déclamés sur la scène, chantés au son de la lyre, et récités à l'école, s'accordent les doctrines de Pythagore et de Platon, et que les préceptes de Chilon et de Bias[1] conduisent aux mêmes opinions que ces lectures du jeune âge. Il faut donc montrer, et non superficiellement, que les vers :

> Ma fille, ce n'est pas à toi qu'ont été données les œuvres de guerre. Recherche pour ta part les tendres œuvres du mariage[2],

et

> Zeus s'irritait contre toi quand tu t'attaquais à un mortel plus vaillant que toi[3],

ne diffèrent en rien du « Connais-toi toi-même », mais contiennent la même pensée que cette formule. Pareillement les vers :

> Pauvres sots, ils ne savent même pas combien la moitié vaut plus que le tout[4],

> Un dessein malfaisant est malfaisant surtout pour son auteur[5],

expriment une opinion identique à celle de Platon dans *Gorgias* et la *République*, qu'il y a plus grand mal à commettre l'injustice qu'à la subir, et plus grand dommage à faire le mal qu'à l'endurer[6]. Il faut ajouter aussi à ce vers d'Eschyle,

> Courage ! la douleur extrême ne dure pas[7],

1. Chilon ne figure pas toujours sur la liste des Sept Sages, mais Plutarque (comme Platon, *Prot.*, 343 a) l'y place : il en fait un interlocuteur du *Banquet des Sept Sages*. Pour les παραγγέλματα que l'Antiquité attribuait à ces hommes, voir Müllach, *Fragmenta philosophorum graecorum* (Didot), t. 1.

2-7. Voir *Notes complémentaires*, p. 171.

αὔξειν ἀποδείξεσι καὶ μαρτυρίαις φιλοσόφοις, ἀποδιδόντας τὴν εὕρεσιν ἐκείνοις. Καὶ γὰρ δίκαιον καὶ ὠφέλιμον, ἰσχὺν τῆς πίστεως καὶ ἀξίωμα προσλαμβανούσης ὅταν τοῖς ἀπὸ σκηνῆς λεγομένοις καὶ πρὸς F
λύραν ᾀδομένοις καὶ μελετωμένοις ἐν διδασκαλείῳ τὰ Πυθαγόρου δόγματα καὶ Πλάτωνος ὁμολογῇ, καὶ τὰ Χίλωνος παραγγέλματα καὶ τὰ Βίαντος ἐπὶ τὰς αὐτὰς ἄγῃ γνώμας ἐκείνοις τοῖς παιδικοῖς ἀναγνώσμασιν. | Ὅθεν οὐ παρέργως ὑποδεικτέον ὅτι τὸ μὲν 36

τέκνον ἐμόν, οὔ τοι δέδοται πολεμήια ἔργα,
ἀλλὰ σύ γ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο

καὶ τὸ

Ζεὺς γάρ τοι νεμέσασχ', ὅτ' ἀμείνονι φωτὶ μάχοιο

οὐδὲν διαφέρει τοῦ « γνῶθι σαυτόν », ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἔχει διάνοιαν ἐκείνῳ· τὸ δὲ

νήπιοι, οὐδ' ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντὸς

καὶ τὸ

ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη

ταὐτόν ἐστι τοῖς Πλάτωνος ἐν Γοργίᾳ καὶ Πολιτείᾳ δόγμασι περὶ τοῦ τὸ ἀδικεῖν κάκιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι καὶ τοῦ κακῶς πάσχειν τὸ ποιεῖν κακῶς βλαβε- B
ρώτερον. Ἐπιρρητέον δὲ καὶ τῷ τοῦ Αἰσχύλου·

θάρσει· πόνου γὰρ ἄκρον οὐκ ἔχει χρόνον,

ὅτι τοῦτ' ἔστι τὸ παρ' Ἐπικούρου θρυλούμενον ἀεὶ καὶ θαυμαζόμενον, ὡς « οἱ μεγάλοι πόνοι συντόμως

35 F 1 ἀπὸ CGXZMNWYA : ἐπὶ X^3D || 3 post pr. καὶ add. τὰ Z || 36 A 2 τέκνον ἐμὸν οὔ τοι omnes Plutarchi codd. et Cicero *Ad Attic.* 14 13 : οὔ τοι τέκνον ἐμὸν omnes Homer. codd. || 5 νεμέσασχ' uide supra 24 C : νεμεσσάχ' GZ νεμεσᾶθ' X νεμεσᾶ rell. || μάχοιο MA : -χοιτο rell. || B 2 τῷ τοῦ Αἰσχύλου DZ : τῷ Αἰσχύλου $G^{pc}W$ τῷ Αἰσχύλῳ rell. || 4 Ἐπικούρου GXDZ : -ρῳ rell.

qu'il est identique à cette phrase d'Épicure toujours répétée et admirée, que « les grandes douleurs se dissipent en peu de temps ; celles qui durent ne sont pas grandes »[1]. De ces deux idées, Eschyle a clairement exprimé la première, et l'autre en est le corollaire ; car si la douleur forte et intense ne dure pas longtemps, celle qui dure n'est ni forte, ni difficile à supporter. Et ces vers de Thespis :

> Tu le vois, Zeus parmi les dieux tient la première place en évitant mensonge, jactance et rire incongru ; seul il ne connaît pas le plaisir[2],

en quoi diffèrent-ils de l'expression de Platon : « La divinité siège loin du plaisir comme de la peine »[3] ? Et ces vers :

> Je l'affirmerai, en la vertu réside le plus grand sujet de gloire : la richesse, elle, fréquente aussi les hommes méprisables[4],

qui sont de Bacchylide, et encore ceux-ci d'Euripide, au sens tout voisin :

> Pour ma part, je ne trouve rien de plus respectable que la sagesse, parce qu'elle accompagne toujours les gens de bien[5],

et ceux-ci :

> Pourquoi cette avidité inutile, et cette idée qu'avec la richesse vous acquerrez la vertu? Chez les gens de bien vous garderez une place de misérables[6]

ne confirment-ils pas ce que disent les philosophes sur la richesse et les biens extérieurs : que sans la vertu ils sont inutiles et stériles pour ceux qui les possèdent ?

1. Épicure, fr. 64 Bailey. De même Κυρία δόξα IV.
2. Thespis, fr. 3 Snell.
3. Platon, *Lettres*, III, 315 c.
4. Bacchylide, *Epinicies*, I, 159-161 Maehler.
5. Euripide, fr. 959 Nauck.
6. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.

ἐξάγουσιν, οἱ δὲ χρόνιοι μέγεθος οὐκ ἔχουσιν ». Ὧν τὸ μὲν εἴρηκεν ὁ Αἰσχύλος ἐναργῶς, τὸ δὲ τῷ εἰρημένῳ παρακείμενόν ἐστιν· εἰ γὰρ ὁ μέγας καὶ σύντονος οὐ παραμένει πόνος, οὐκ ἔστι μέγας ὁ παραμένων οὐδὲ δυσκαρτέρητος. Τὰ δὲ τοῦ Θέσπιδος ταυτί·

ὁρᾷς ὅτι Ζεὺς τῷδε πρωτεύει θεῶν,
οὐ ψεῦδος οὐδὲ κόμπον οὐ μῶρον γέλων
ἀσκῶν· τὸ δ' ἡδὺ μοῦνος οὐκ ἐπίσταται, C

τί διαφέρει τοῦ « πόρρω γὰρ ἡδονῆς καὶ λύπης ἵδρυται τὸ θεῖον, » ὡς Πλάτων ἔλεγε; Τὸ δὲ

φάσω μέγιστον
κῦδος ἔχειν ἀρετάν· πλοῦ-
τος δὲ καὶ δειλοῖσιν ἀνθρώπων ὁμιλεῖ

λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Βακχυλίδου καὶ πάλιν ὑπὸ τοῦ Εὐριπίδου παραπλησίως

ἐγὼ δ'
οὐδὲν πρεσβύτερον νομί-
ζω τᾶς σωφροσύνας, ἐπεὶ
τοῖς ἀγαθοῖς ἀεὶ ξύνεστι

καὶ τὸ

τί μάταν πέπασθε, πλούτῳ δ' ἀρετὰν κατεργά-
σεσθαι δοκεῖτε... ἐν ἐσθλοῖς δὲ καθήσεσθ' ἄνολβοι,

ἆρ' οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν ὧν οἱ φιλόσοφοι λέγουσι D
περὶ πλούτου καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ὡς χωρὶς ἀρετῆς ἀνωφελῶν ὄντων καὶ ἀνοήτων τοῖς ἔχουσι;

36 B 10 δυσκαρτέρητος CG²DZMA : δυσέγκαρπος ῥητὸς rell. || C 1 μοῦνος G² : μόνος rell. || C 4 φάσω μέγιστον edd. ut Bacchylidis pap. Londin. A : φράσωμαι πιστὸν D φάσομαι πιστὸν N φάσωμε πιστὸν rell. || 6 ὁμιλεῖ CDZMNYA cum Bacchyl. pap. : ὁμιλίας GX ὁπηδεῖ W || 14-15 τί — δοκεῖτε uide adn. : τιμὰν τὰν τέτασθε [τέτασθαι D τέτασται Z] πλούτῳ δ' ἀρετὰν κατεργασάσθω δοκεῖτ' codd. || 15 καθήσεσθ' CDMNWYA : καθήσεσθαι GXZ κάθησθ' coni. Nauck || D 1 ἀπόδειξίς ἐστιν GXZ : -ξιν ἔχει rell.

En faisant ainsi des rapprochements et des assimilations avec les doctrines philosophiques, on dégage les poèmes de la fiction et du masque de théâtre, et l'on confère du sérieux aux idées profitables qu'ils expriment ; de plus on ouvre par avance aux textes philosophiques l'esprit du jeune garçon, par avance on le pousse vers eux ; car alors il ne les aborde pas sans en avoir eu le moindre avant-goût, sans en avoir entendu parler, empli sans discernement de ce qu'il entendait dire constamment par sa mère, sa nourrice[1], et, par Zeus, son père et son pédagogue[2], qui jugent les riches heureux et les vénèrent, tremblent devant la mort et la souffrance, et estiment que la vertu n'est pas digne d'être recherchée, qu'elle est un pur néant sans la fortune et la réputation. La première fois que les jeunes garçons entendent les philosophes parler un langage opposé, l'étonnement, le désarroi, l'effroi s'emparent d'eux ; ils ne peuvent ni recevoir ni supporter cet enseignement si l'on n'a pas su, comme pour des gens qui vont sortir d'une obscurité profonde et voir le soleil, les accoutumer, dans une sorte de lumière bâtarde où la vérité adoucit son éclat en se mêlant à la fable, à fixer leur regard sans souffrir et sans se détourner sur des opinions de ce genre. Si en effet ils ont auparavant entendu lire ou lu dans des poèmes :

> Chanter les chants de deuil quand naît un être humain pour la foule des maux qui l'attendent, mais, lorsqu'il est mort et qu'il a fini de peiner, se réjouir et l'escorter hors de sa demeure avec des paroles de bon augure[3],

> Que faut-il[4] en effet aux mortels hors ces deux seules choses, l'épi de Déméter et l'eau que l'on se verse à boire ?[5]

1-4. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.
5. Euripide, fr. 892, v. 1-2 Nauck.

Τὸ γὰρ οὕτω συνάπτειν καὶ συνοικειοῦν τοῖς δόγμασιν ἐξάγει τὰ ποιήματα τοῦ μύθου καὶ τοῦ προσωπείου, καὶ σπουδὴν περιτίθησι τοῖς χρησίμως λεγομένοις· ἔτι δὲ προανοίγει καὶ προκινεῖ τὴν τοῦ νέου ψυχὴν τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ λόγοις. Ἔρχεται γὰρ οὐκ ἄγευστος αὐτῶν παντάπασιν οὐδ' ἀνήκοος, οὐδ' ἀκρίτως ἀνάπλεως ὧν ἤκουε τῆς μητρὸς ἀεὶ καὶ τίτθης καὶ νὴ Δία τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ παιδαγωγοῦ, τοὺς πλουσίους εὐδαιμονιζόντων καὶ σεβομένων, φριττόντων δὲ τὸν θάνατον καὶ τὸν πόνον, ἄζηλον δὲ τὴν ἀρετὴν E
καὶ τὸ μηδὲν ἄνευ χρημάτων καὶ δόξης ἀγόντων. Οἷς ἀντίφωνα τῶν φιλοσόφων ἀκούοντας αὐτοὺς τὸ πρῶτον ἔκπληξις ἴσχει καὶ ταραχὴ καὶ θάμβος, οὐ προσιεμένους οὐδ' ὑπομένοντας, ἂν μὴ καθάπερ ἐκ σκότους πολλοῦ μέλλοντες ἥλιον ὁρᾶν ἐθισθῶσι καθάπερ ἐν νόθῳ φωτὶ κεκραμένης μύθοις ἀληθείας αὐγὴν ἔχοντι μαλθακὴν ἀλύπως διαβλέπειν τὰ τοιαῦτα καὶ μὴ φεύγειν. Προακηκοότες γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασι καὶ προανεγνωκότες

τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά,
τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον F
χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων

καὶ

ἐπεὶ τί δεῖ βροτοῖσι πλὴν δυεῖν μόνον,
Δήμητρος ἀκτῆς πώματός θ' ὑδρηχόου;

36 D 7 προανοίγει X³DYpc : προσαν- rell. || προκινεῖ GXDZMNWY : προσκλίνει CM²A. || E 1 δὲ τὴν X³DW : δὲ καὶ τὴν rell. || 3 post ἀντίφωνα add. τὰ D || 3-4 τὸ πρῶτον CDZMNWYA : τὸν πρῶτον X τῶν πρώτων G || 5 καθάπερ CGXZMNWYA : οἷον D || 7 κεκραμένης D : καὶ κ. rell. || F 4 τί CGXMNWYA : τίνος γε D om. Z || μόνον CGXMNWYA : μόνων G²DZ || 5 πώματός A : πομ- rell.

Hélas, tyrannie chère[1] aux Barbares ![2]

Le bonheur pour les mortels, c'est d'avoir le moins
de chagrins[3],

ils éprouvent moins de trouble et de déplaisir quand ils lisent chez les philosophes que « la mort n'est rien pour nous »[4], que « la richesse donnée par la nature est limitée »[5], que « le bonheur et la félicité ne résultent ni d'une abondance de richesses ni d'une masse d'affaires ni de hautes charges ni de pouvoirs, mais de l'absence de peines, du calme des passions et d'une disposition de l'âme à délimiter[6] ce qui est conforme à la nature »[7].

Ainsi donc pour ces raisons, et pour toutes celles que j'ai données auparavant, le jeune garçon a besoin d'être bien guidé dans ses lectures, si l'on veut qu'au lieu de le détourner par avance de la philosophie la poésie lui donne plutôt un enseignement préparatoire propre à l'y conduire dans des dispositions favorables, en ami et en familier[8].

1. Voir *Notes complémentaires*, p. 172.
2. Trag. adesp., fr. 359 Kannicht-Snell.
3. Trag. adesp., fr. 360 Kannicht-Snell.
4. Épicure, Κυρία δόξα II Bailey.
5. Id., *ibid.*, XV.
6. Ici encore Plutarque reste platonicien même quand il cite Épicure : c'est ainsi qu'il évite de rapporter la suite de la Κυρία δόξα II qui parle du retour de l'être humain tout entier au néant après la mort. Pour la troisième citation, précisons que Platon, dans plusieurs dialogues (cf. Diès, introd. à l'éd. Chambry de la *Rép.*, t. I, p. CVI et n. 1), critique cette définition négative du plaisir et que Plutarque lui-même dans *Non posse*, 1091 A sqq., réfute sur ce point les Épicuriens en citant *Rép.* 584 a sqq. ; mais il s'agit alors des plaisirs du sage, du philosophe ; quand il s'agit de ceux de la foule, Platon, lui aussi, parle bien de l'absence de la douleur (*Rép.*, 582 a et 583 d)
7. Épicure, fr. 85.
8. Même idée dans le *De aud.*, 37 F, avec les mêmes mots εὐμενῆ et οἰκεῖον.

καὶ

ἰὼ τυραννὶ βαρβάρων ἀνδρῶν φίλη

καὶ |

ἡ βροτῶν τ' εὐπραξία 37
τῶν τἀλάχιστα γίγνεται λυπουμένων

ἧττον ταράττονται καὶ δυσκολαίνουσι παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἀκούοντες ὡς « ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς » καὶ « ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὥρισται » καὶ « τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἀλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα ».

Διὸ καὶ τούτων ἕνεκα καὶ τῶν προειρημένων ἁπάντων ἀγαθῆς δεῖ τῷ νέῳ κυβερνήσεως περὶ τὴν ἀνάγνωσιν, ἵνα μὴ προδιαβληθεὶς ἀλλὰ μᾶλλον προπαιδευθεὶς εὐμενὴς καὶ φίλος καὶ οἰκεῖος ὑπὸ ποιητικῆς B
ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται.

37 A 7 οὐδὲ GDZ : οὐ rell.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Page 34.

1. Il n'y a pas de dédicace en tête de ce traité. Le cas n'est pas exceptionnel. Encore faut-il remarquer que la dédicace manque surtout dans les traités fragmentaires ou inachevés. Les traités les plus soignés, et notamment ceux qui relèvent de la direction de conscience, en contiennent une, à moins qu'une raison évidente ne les en dispense, comme le signale R. Flacelière à propos des dialogues *Sur l'Amour* (*Amatorius*, C. U. F., t. X, p. 4, n. 1 et p. 33) ou *Sur les oracles de la Pythie* (*De Pyth. orac.*, C. U. F., t. VI, p. 42).

3. Le mot παρρησία est pris ici au sens politique et non, comme par exemple dans *De adul. et am.*, au sens moral. Cf. une pensée analogue chez Euripide, *Ion*, 672, « afin que je tienne de ma mère le droit de parler librement ».

4. Euripide, *Hipp.*, 424-425. Cf. *De aud. poetis*, 28 C-D, où Plutarque réfute au contraire cette pensée d'Euripide.

Page 35.

1. Cf. *Vie de Thémistocle*, 18. Il faut noter que dans la *Vie de Thémistocle*, où Plutarque nomme les cinq fils de l'homme d'État, aucun d'eux ne s'appelle Diophante. Cf. aussi *Vie de Caton l'Ancien*, 8 ; *Reg. et imp. apopht.*, 185 D.

2. Cf. *Vie d'Agésilas*, 2 ; Athénée, 566 A.

3. Cf. Diogène Laërce, VII, 8.

4. Plutarque a plusieurs fois abordé cette question, notamment dans les *Quaest. conviv.*, III, 6 sqq., mais avec des arguments généralement empruntés à la médecine, qui manquent ici.

5. Sur ce problème, le point est fait par V. d'Agostino, *I tre elementi del processo educativo secondo gli antichi scrittori*, *R. S. C.*, VI, 1958, p. 190-197. Voir aussi les développements de W. Jaeger, *Paideia*, t. I, p. 309 sqq.

Page 37.

1. Les bâtons courbes sont au théâtre l'attribut des vieillards (Poll., 10, 173). Ils font partie également de l'équipement du paysan (*An seni resp.*, 790 B) ou du chasseur.

2. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, 1103 a 17-18. Plutarque traite ce problème dans le *De virtute morali*, 4 (443 C) et dans le *De sera num. vind.*, 6 (551 C). On trouvera dans l'Introd. de Daniel Babut au *De virtute morali*, Paris, 1969, p. 73 sq., un commentaire détaillé. Certes, le rapprochement avec Aristote, *loc. cit.*, s'impose, mais Plu-

tarque, ce faisant, reste fidèle à Platon (*Lois*, 792 e). Cette insistance sur le rôle de l'habitude dans la vie morale et de l'exercice comme moyen d'éducation, qui revient chez Plutarque (*Vie de Philopoemen*, 14, 5), est un lieu commun de toutes les écoles hellénistiques à la suite de Platon (*Rép.*, 444 c-e ; *Lois*, 635 c d, 643 b, 653 a-c ; *Rép.*, 518 e, 619 a ; *Phédon*, 82 b). Voir sur ce point D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, p. 321 et note 2.

Page 38.

2. L'allaitement par la mère est peut-être implicitement évoqué dans le *De amore prolis*, c. 3, 495 D-496 C. Il n'est pas explicitement recommandé dans les *Moralia* ailleurs qu'ici. En revanche, nous savons par Aulu-Gelle (*Noctes att.*, XII, 1) que Favorinos d'Arles, ami et disciple de Plutarque, le conseillait.

3. Sur l'expression, voir J. C. Rolfe, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XXXIII, 1902, p. 62, et XXXIV, 1903, p. 55. Cf. *Cic. ad Fam.*, 1, 6, 2 ; Hor., *Od.*, 3, 6, 24, et la note de M. Villeneuve dans C. U. F., Horace, t. I.

Page 39.

1. Cf. Xénophon, *Cyrop.*, II, 1, 28, et *Mémor.*, II, 3, 4.
2. Cf. *An virtus doceri*, 2 (439 F), et Platon, *Rép.*, 377 c.
3. Platon, *ibid.*
4. Bergk, *Poetae lyrici graeci*[3], II, p. 71 (fr. 13) = fr. 15 Diehl[3] et Adrados.

Page 40.

1. Cf. *De audiendis poetis*, 36 D ; Tacite, *Dial. orat.*, 29.
2. *Paroemiogr. Graeci*, II, 286, 94.
3. C'est en général à sept ans (Marrou, *Hist. de l'Éducation*, p. 202, 317, etc...).
4. La phrase est imitée presque mot pour mot d'Eschine, *Contre Ctésiphon*, 192. Pour le fond, cf. *De audiendis poetis*, 36 D.
5. Phénix : la comparaison est courante, cf. *Vie d'Alexandre*, 5, 8.
6. Cf. Tacite, *Dialogue des orateurs*, 29. Messalla développe des thèmes analogues sur l'importance de l'éducation et la nécessité de bien choisir ceux qui sont en contact avec les enfants.
7. H. Estienne a tenu à rectifier en τὰς le τοὺς que porte la quasi totalité des manuscrits, afin de mettre en accord ce passage avec la distinction chère aux grammairiens : χάραξ au masculin signifie le retranchement et au féminin le pieu, l'échalas.

Page 42.

2. On tenait le pain dans sa main gauche et on prenait la nourriture avec la droite. Cf. *De fortuna*, 5 (99 D) ; *An virtus doceri*, 2 (439 F), où est évoquée l'importance de la bonne tenue à table.
3. L'exemple de la bonne tenue à table est repris dans le *De tranquillitate*, 5 (467 C) et le *De Iside* (378 A-B) ; voir F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, p. 133 et note 1, et p. 259.
4. C'est un des thèmes du traité : cf. *infra*, C. 17, 12 F sqq.

Page 43.

2. Cf. *infra*, c. 20 (14 C).
3. Cf. Platon, *Lois*, 715 e, pour l'expression.
4. Cf. Sénèque, *Ep.*, IX, 76, 8 sq., un développement analogue sur le bien essentiel de l'homme.

Page 44.

2. Voir G. Carugno, *Per l'esatta interpretazione di un luogo di Plutarco*, *Giornale italiano di Filologia*, 9, 1956, p. 345-347. Il serait tentant de traduire λόγος par « la parole », qui s'accorderait mieux avec des objectifs essentiels de la παιδεία. Depuis Xylander, la plupart des traducteurs cependant optent pour le sens de « raison » à cause des phrases qui suivent. G. Carugno y ajoute des arguments tirés des rapports constants qui lient le νοῦς avec les différentes parties qui le composent.
3. Cf. *De tranquillitate*, 17 (475 C) où la même anecdote est reprise à propos de la sagesse, et *Vie de Démétrios*, 9, 9, où il est question de science. Voir aussi Diogène Laërce, II, 115 ; Sénèque, *De Const. sap.*, 5, 6 sq. ; *Ep.*, 8 ,18.
4. Cf. Platon, *Gorgias*, 470 e.

Page 45.

3. Platon, *Cratyle*, 384 a ; *Rép.*, 435 c, etc...
4. Cette expression ὡς... παραδέδοται est dans Démosthène, *Contre Aristocratès*, 66.

Page 46.

3. Ὡς... μοίρᾳ : Platon, *Rép.*, 389 b. Il veut dire que seuls les médecins, c'est-à-dire des gens compétents, ont le droit d'en user.

Page 47.

1. Τοῦ λόγου devrait en bonne logique se référer au point particulier qui commence avec le chapitre 9, c'est-à-dire l'étude du λόγος.
2. On reconnaît ici la position aristotélicienne ; cf. *Eth. Nicom.*, II, 7, 1107 a-b, où justement l'exemple choisi est celui du courage, voie moyenne entre la témérité et la lâcheté. Cette position se retrouve dans un traité dont l'authenticité n'est pas mise en doute, le *De morali virtute*, 5 et 6, avec le recours au même exemple (*ibid.*, c. 6, 445 A). Ainsi s'explique en outre l'emploi du mot ἐμμελὲς dans ce contexte ; dans le *De morali virtute* (444 E-F), en effet, il est précisé que le juste milieu est comme une note musicale juste ἐμμελὴς φωνή. Cette position n'est du reste pas incompatible avec la tradition platonicienne (cf. D. Babut, trad. et comm. du *De morali virtute*, p. 154, note 104). Sur l'ensemble de ces points, voir D. Babut, *op. cit.*, et J. Dumortier, éd. des *Moralia* (C. U. F.), t. VII[1], p. 13 à 20.
3. Il s'agit sans doute d'un style fait de propositions simples (μονόκωλος). Ce passage sur le charme de la diversité n'est pas parfaitement clair. On ne peut trancher avec sûreté à quoi renvoie περὶ αὐτῆς. Quoi qu'il en soit, on peut penser qu'à travers l'éducation on vise ici l'art de s'exprimer qui en forme l'essentiel et qui doit, lui, être diversifié. Il me paraît peu vraisemblable que l'auteur formule

déjà ici l'idée qu'il convient de parcourir l'ensemble des connaissances. C'est immédiatement après qu'il le fera et sous une forme restrictive (ἀλλὰ ταῦτα μὲν... τὴν δέ..., 7, C 3).

4. Τὰ καλούμενα ἐγκύκλια παιδεύματα : ce n'est pas une expression dont on ait définitivement déterminé le sens. Il est, semble-t-il, assuré qu'il ne s'agit pas d'une culture *encyclopédique* (H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 211 à 235 ; *Histoire de l'Éducation*[6], p. 266 et 566, et surtout notes 2, 3, 4 et 5, p. 568 et 569), mais soit d'un cycle de connaissances formant un tout constitué en programme (mais pas nécessairement exhaustif), soit d'une éducation courante. C'est la raison pour laquelle H. Marrou pense pouvoir traduire par « culture générale ». A l'intérieur même des œuvres prêtées à Plutarque, nous trouvons ce mot dans la *Vie d'Alexandre*, 7, 2, sous la forme οἱ περὶ μουσικὴν καὶ τὰ ἐγκύκλια παιδευταί ; on la retrouve dans l'apocryphe *De Musica*, 1135 E : οὐ μόνον περὶ μουσικὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ἄλλην ἐγκύκλιον παιδείαν. Quel que soit le sens, restreint (musique) ou général (lecture, arithmétique, musique) de ἡ μουσική, le mot ἐγκύκλιος παιδεία désigne le programme complet d'éducation, dont nous savons qu'à partir de l'époque hellénistique il comprenait, avec quelques variantes : grammaire, rhétorique, dialectique, géométrie, arithmétique, astronomie, théorie de la musique. Voir aussi Ils. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 265.

Page 49.

1. Aristote, après Platon, définit trois genres de vie : βίος φιλόσοφος (ou θεωρητικός), βίος πολιτικός (ou πρακτικός), βίος ἀπολαυστικός. Les termes de l'énumération peuvent se modifier (*Politique*, 1323 a sqq. ; *Éth. Eud.*, 1214 a 30 sqq. ; *Éth. Nic.*, 1095 b 17) ; l'important est qu'Aristote admet lui aussi que l'on puisse et même que l'on doive mêler les deux premiers genres pour former un genre de vie mixte. C'est la raison pour laquelle R. Joly croit pouvoir rattacher notre texte à la veine péripatéticienne (*Le thème philosophique des genres de vie*, Bruxelles, 1956, p. 172). En réalité, c'est devenu « un lieu commun du syncrétisme philosophique » (*ibid.* p. 147). On le retrouve jusque dans Julien, *Contre les Cyniques ignorants*, 8.

2. Il s'agit peut-être des tas que fait le cultivateur avec les fruits, les céréales, etc... (cf. Aristote, *Part. Anim.*, 662 b), ou bien avec les outils et instruments de toutes sortes (C. A. Heumann, p. 90, note 14).

3. L'obscurité du texte et la lacune qui figure dans certains manuscrits ont excité la sagacité des éditeurs. Heumann notamment suggère que τὸν αὐτὸν τρόπον... τῶν βιβλίων ἐστὶ constitue une parenthèse qu'il introduit par γὰρ et que τηρεῖν dépendrait encore de ἀναγκαῖον ἐστι : « Il est nécessaire... d'accumuler (les vieux livres)... et de puiser le savoir à la source. » Συμβέβηκεν aurait été ajouté par un commentateur qui ne comprenait plus la construction de τηρεῖν. Si l'on écarte cette conjecture, Heumann suggère de donner à συμβέβηκεν le sens, en effet attesté, de « convenir ».

Page 51.

1. Voir dans H. C. Kemper, *op. cit.*, p. 144 sq., les rapprochements que l'on peut établir avec Quintilien, *Inst. or.*, I, 3, 14 ; Sénèque, *De clem.*, I, 2, 14, 17, 24 ; *De ira*, I, 6, 1-3 ; Plutarque, *De adul. et am.*, 73 D-E ; mais aussi avec Platon, *Lois*, 730 b, 823 d, 829 c, opposé à 808 d-e.

Page 52.

1. T. Kock (*Com. adesp.* 358) restitue ici des iambes :
τοῖς συμμέτροις μὲν αὔξεται ψυχὴ πόνοις
τοῖσιν δ' ὑπερβάλλουσι καὶ βαπτίζεται.

2. Voir dans H. C. Kemper, *op. cit.*, p. 146 sq., les rapprochements avec Sénèque, *Ep.*, 3, 6 ; 15, 6 ; *De tranq. an.*, 17, 4-7 ; Quint., *De inst. or.*, I, 1, 20 ; I, 3, 8 et 10 ; mais aussi Aristote, *Pol.*, 1333 a 30, 1337 b 29 et 38 ; *Eth. Nic.*, 1104 a 11.

3. Xénophon, *Éconon.*, XII, 20.

Page 54.

3. 'Ατύφωτος paraît être un hapax. Mais ἀτύφως (*De aud. poetis*, 32 D, et Marc-Aurèle, I, 16, 16), et ἄτυφος (*Vie d'Alexandre*, 45) nous indiquent le sens : le mot s'oppose à ce qu'expriment διασοβεῖσθαι et ἐπαίρεσθαι. On peut noter que τῦφος et ses composés sont très employés par Plutarque.

4. Cf. *Vie de Lysandre*, 16, et Diodore, 13, 106, 8. Gylippe, chargé par Lysandre de transporter à Sparte un trésor de guerre, avait décousu les sacs scellés et détourné l'argent.

5. Diogène Laërce, II, 21. La plaisanterie n'est guère traduisible : λακτιστής signifie à la fois celui qui rue (et donc un âne par exemple, cf. Diog. Laërce, *ibid.*) et le fouleur du pressoir.

Page 55.

1. Plutarque rapporte ces deux anecdotes dans le *De sera num vind.*, 5 (551 A). On peut noter que dans les deux cas ces exemples sont groupés, mais pour chaque anecdote on observe une variante substantielle. En revanche, on ne retrouve pas ces exemples dans le *De cohib. ira.* Sur les sources, on consultera les indications données par J. Dumortier dans la notice du *De cohibenda ira* (C. U. F., t. VII, 1, p. 51) et la note d'Y. Vernière au *De sera num. vind.* (C. U. F., t. VII, 2, p. 199, n. 5). Il semble qu'il y ait là des lieux commune et que les exemples soient également traditionnels (cf. Sénèque, *De ira*, III, 12, 5 ; Diogène Laërce, III, 38-39).

2. Ce conseil se retrouve dans le *De tuenda sanit.*, 125 D, et dans le *De garrulitate*, 23 (514 F), où il est attribué à Simonide (sans qu'on puisse préciser lequel).

3. Même explication, *De garrulitate*, 8 (505 F).

Page 56.

2. Originaire de Chios, adversaire politique de Théopompe, Théocrite est encore mentionné dans les *Quaest. conviv.*, II, 1, 4 (631 E) et II, 1, 9 (633 C), où Plutarque nous raconte différemment la cause

de son exécution par Antigone. Cf. encore *F. H. G.*, 2, 86-87, etc... = F. Gr. H., 760.

3. *Iliade*, V, 83 ; XVI, 334 ; XX, 477 ; cf. également *Anth.*, XI, 13, où l'expression est reprise, et Clément d'Alex., *Pédag.*, II, 114, 4. Sa signification était donc objet de controverse. Cf. Chantraine, *Dict. étym.*, s. v. πορφύρω.

4. Antigone le borgne se moquait de lui-même, nous dit Plutarque (*Quaest. conv.*, II, 1, 9, 633 c), mais n'aimait pas que d'autres le fissent.

5. Le groupe γεγενημένον ἐν τάξει peut être accordé soit avec Eutropion (qui avait été dans son armée), ce que fait Babbitt, soit avec τὸν ἄνδρα si l'on adopte cette correction.

Page 57.

2. Diogène Laërce (II, 60) nous rapporte qu'il y a eu huit Eschine ; mais il s'agit ici du disciple de Socrate dont il est question dans Platon, *Apol.*, 33 e, et *Phédon*, 50 b. — Cébès de Thèbes, autre disciple de Socrate, à peine mentionné par Diogène Laërce (Xénophon, *Mémor.*, I, 2, 48 ; Platon, *Lettres*, 363 a, et *Phédon*, *passim*).

Page 58.

2. Tout ce passage paraît inspiré par le discours de Pausanias dans le *Banquet* (180 c sqq.), par la *République* (468 b sqq.) et par les *Lois* (636 b-d et 836 b-c). En effet, Pausanias évoque déjà ces pères rigoureux qui veulent empêcher le commerce amoureux (183 c). Il analyse la contradiction qui règne à Athènes entre deux attitudes qui se manifestent simultanément à l'égard de l'amour masculin (182 d). Enfin la théorie de l'amour spirituel qui sert de base à la pédérastie pédagogique dans notre traité reprend exactement la thèse soutenue par Pausanias. — C'est également du discours de Pausanias que proviennent les indications géographiques données à la fin du chap. 15. En effet, en 182 a-b, Pausanias distingue d'une part l'Élide et la Béotie, d'autre part Athènes et Lacédémone (il faut noter au passage que L. Robin a sans doute eu tort de corriger le texte des manuscrits. Notre auteur lisait ici : « chez nous et à Lacédémone ». Voir apparat critique *loc. cit.*, introduction p. XLVII et p. 17, note 1 de l'édition du *Banquet* de la C. U. F.). Les Thébains et les habitants de l'Élide pratiquent la pédérastie mais ils ne la relient pas à la pensée et au savoir et en font un amour purement physique, donc à rejeter. Il n'en est pas de même à Athènes et à Lacédémone. Quant aux usages crétois, évoqués par Platon (*Lois*, 636 b-d et 836 a-b), ils sont décrits par Strabon, X, 483, et commentés par Marrou, *op. cit.*, p. 57. Ce sont des rapts rituels de jeunes gens destinés peut-être à les faire passer à un autre statut, mais qui se présentent comme pédérastiques. Le rapt de Ganymède (*Lois*, *loc. cit.*) en est le symbole. — L'intérêt de ce passage vient de ce qu'il constitue une mise en forme des théories de Platon reconsidérées dans la perspective très particulière de l'éducation. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'une discussion concrète ou d'un débat purement théorique. Le lien très précis avec le *Banquet* me fait pencher pour cette dernière hypothèse.

Page 59.

2. Sur cette série de citations, voir Diels-Kranz, *V. S.*, 58 c 6. Cf. aussi Athénée, X, 77 (p. 452 d) ; Jamblique, *Protrept.*, 21 (p. 131-160) ; Diogène Laërce, VIII, 17-18 ; Plutarque, *Vie de Numa*, 14. Voir A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922). Sur les dix-sept préceptes que reproduit Diogène Laërce, six sont mentionnés ici, auxquels il faut ajouter quatre autres qui sont absents dans Diogène Laërce : ceux qui concernent les poissons à queue noire, l'anneau étroit, les fèves et la nourriture à ne pas jeter au pot. Dans l'ensemble l'influence de Pythagore sur Plutarque est bien attestée ; notamment on trouve dans la *Vie de Numa*, 14, trois de ces préceptes (« ne pas tisonner avec une épée », « ne pas s'asseoir sur le boisseau », « ne pas se retourner en partant en voyage ») et au fil des traités divers préceptes comme l'indiquent des notes suivantes. Ce n'est donc pas la présence de préceptes pythagoriciens par elle-même qui pourrait surprendre et constituer un indice d'inauthenticité, mais c'est leur concentration absolument exceptionnelle et peu justifiée (alors que dans la *Vie de Numa* Plutarque cherche à montrer l'influence de Pythagore sur Numa ; cf. R. Flacelière, *Rev. Ét. gr.*, 61, 1948, p. 422-423). En effet, cette série de préceptes paraît hors de propos, sauf le premier qui vient à l'appui, sous forme imagée, du conseil donné par l'auteur au début du chapitre, « écarter les enfants de la fréquentation des méchants ». On peut supposer que, obligé de traduire la formulation énigmatique du premier proverbe, l'auteur s'est laissé entraîner à donner d'autres exemples de déchiffrement. C'est un glissement qui se produit parfois, même dans des traités authentiques, mais jamais dans ces proportions. Ajoutons que Pythagore avait écrit un *Traité de l'éducation* (Diogène Laërce, *ibid.*). C'est peut-être une partie du dossier correspondant qui se déverse ici. Voir le point de vue totalement différent de H. C. Kemper, *op. cit.*, p. 160-161.

Page 60.

4. *Mantissa Prov.*, 2, 10.

5. Ce n'est pas la raison le plus souvent alléguée pour expliquer ce tabou et qui veut que les âmes empruntent la tige de fèves pour quitter l'Hadès. Dans les *Questions romaines*, 95, Plutarque évoque cette interdiction en considérant que la raison en est connue de ses lecteurs. Diogène Laërce rapporte plusieurs raisons différentes et contradictoires attribuées en particulier à Aristote (flatulence, ressemblance avec les testicules ou avec les portes de l'enfer ou avec la nature de l'univers), parmi lesquelles il mentionne leur rapport avec le tirage au sort qui en fait le symbole de l'état oligarchique.

6. *Mantissa Prov.*, 2, 9.

7. Cf. *ibid.*, 12 D, début du ch. 17.

8. L'auteur avait déjà mentionné les flatteurs au chap. 7 au premier plan des fléaux qui s'abattent sur un jeune homme s'il est mal formé. Ici c'est un développement beaucoup plus substantiel qui intervient et qu'on ne peut manquer de rapprocher du traité *De adul. et am.* L'importance, à certains égards surprenante, attribuée à ce

problème s'explique par la société antique, sa structure et son mode de vie et confirme que ce traité d'éducation est destiné à des notables d'un certain rang. On sait le rôle attribué à la flatterie dans l'œuvre de Platon (*Gorgias*, 463 sq. et *passim*) ; voir également Aristote (*Eth. Nic.*, 1127 a sq.), Théophraste (*Caractères*, II), Sénèque (*De ira*, II, 21, 7 ; *Ep.*, 123, 9), etc...

Page 61.

1. Cf. *Consol. ad Apoll.*, 111 D et 117 E. Peut-être faut-il y voir une réminiscence de Sémonide d'Amorgos.

2. On peut retrouver sans doute ici des vers de comédie. Anaxandride, fr. 2, 4 Kock ; cf. aussi *Com. adesp.*, 1392 Kock.

3. Le nom de Kronos est employé comme sobriquet pour un vieillard ridicule aux idées surannées ; cf. κρόνιππος : Aristophane, *Nuées*, 1070, et J. Taillardat, *Images d'Aristophane*, § 463. Nous sommes dans le vocabulaire de la comédie. Cf. *Com. adesp.*, 1052 Kock.

4. Σορός : le cercueil, désigne par dérision les vieillards, cf. Aristophane, *Les Guêpes*, 1365. Plusieurs mots sont construits sur lui dans le vocabulaire de la comédie (cf. Chantraine, *Dict. Etym.*, s. v.). C'est assurément le cas ici, cf. *Com. adesp.*, 1151 Kock.

5. Il peut y avoir ici une expression proverbiale se rapportant par exemple au mythe d'Orphée, charmant les animaux. On peut aussi songer à corriger λυρικῆς en δουλικῆς ou en θεατρικῆς. Pourquoi pas, alors, en μαγικῆς?

6. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, 1105 a 13-b 18.

7. Kock (*Com. adesp.*, 214) restitue ici un vers :

τὰ μυσαρὰ ταῦτα θρέμματ' ἐκδιωκτέον.

8. La distinction mérite d'être soulignée. Sous cette forme καλὰ καὶ συμφέροντα d'une part, ἀνθρώπινα de l'autre, elle est inhabituelle. Elle paraît plus pédagogique que philosophique. L'auteur en tout cas tient des propos conformes à la tendance générale de l'époque, et qu'on peut rapprocher de la deuxième partie du *De adul.* de Plutarque, notamment à partir de 70 B.

Page 62.

1. πωλοδαμνεῖται : déjà employé au sens propre en 2 E. L'expression, fort imagée, a toute l'apparence d'une sentence et elle est frappée comme un vers iambique.

2. On a essayé de rétablir ici des vers :

καταζεῦξαι ⟨νέους⟩
πρὸς τὰς ἐπιτιμήσεις δυσηκόους γάμῳ,
δεσμὸς γὰρ οὗτος τῆς νεότητος ἀσφαλής.

(E. Oder, *De Antonino Liberali*, diss. Bonn, 1886, p. 62) et :

γάμος νεότητος δεσμὸς ἀσφαλέστατος

(Kock, *Com. adesp.*, 215).

3. C'est à Pittacos qu'est attribué cet adage souvent repris dans la littérature : *Diogène Laërce*, I, 4, 8. Voir Aristophane, *Nuées*, 25 ; Callimaque, *Épigr.*, 1 = *Anth. Pal.*, VII, 89.

Page 63.

1. L'image du miroir est fréquente dans l'œuvre de Plutarque : *Vie de Timoléon*, 1 ; *De Iside*, 382 A ; *De adul. et am.*, 53 A ; *Quaest. conv.*, 718 E ; *Amat.*, 765 D et F ; *Plat. quaest.*, 1002 A ; voir Fuhrmann, *op. cit.*, p. 98, note 2.

2. Platon, *Lois*, 729 c ; repris dans *De adul. et am.*, 72 B ; *Conjug. praec.*, 144 F ; *Quaest. rom.*, 272 C.

3. Il s'agit d'Eurydice, fille d'Irra ou Sirra, roi des Lyncestes en Macédoine (Aristote, *Polit.*, 1311 b, Strabon, VII, 7, 8), femme d'Amynthas et mère de Philippe. Sirra ou Siris est aussi le nom d'une ville de Thrace, mais il est peu vraisemblable qu'il faille pour autant adopter la leçon -ράπο-. On trouvera dans le *Bulletin épigraphique* de la *R. É. G.*, 1984, p. 451, une excellente mise au point de J. et L. Robert avec toutes les indications bibliographiques nécessaires, notamment T. Preger, *Inscr. graec. metr.*, 122 ; Ad. Wilhelm, *Ein Weihgedicht...*, *Mélanges Grégoire*, p. 625-633 ; D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambr. Univ. Press, 1981, p. 498. On peut observer que Plutarque très certainement tire le texte à lui, car la dédicace ne dit pas qu'Eurydice a voulu apprendre l'alphabet pour l'enseigner à ses enfants, mais qu'elle l'a appris alors qu'elle avait déjà des enfants dans la fleur de la jeunesse. Pour les deux premiers vers de l'épigramme Ad. Wilhelm propose Εὐρυδίκη Σίρρα πολιήτισι τόνδ' ἀνέθηκεν ἐμ Μούσαις εὐκτὸν ψυχῇ ἑλοῦσα πόθον.

4. Le texte fourni par les manuscrits n'est pas satisfaisant. Il manque un substantif pour s'accorder avec προειρημένας. On peut imaginer ὑποθήκας comme Bernardakis ou ἐπιμελείας comme Babbitt. R. Estienne a tiré de la phrase elle-même παραινέσεις par transformation de παραινέσεως au prix de la suppression de ᾗ.

2

Page 90.

1. On ignore dans quel poème. Philoxène de Cythère, 435-380, auteur de dithyrambes qui furent célèbres (Souda, s. u. ; Aristote, *Poét.*, 1448 a 15. Cf. Plutarque, *De Alex. Mag. fort.*, 334 C ; *De tranq. an.*, 471 E ; *Quaest. conu.*, 622 C ; *Amat.*, 762 F ; *De uit. a. al.*, 831 F ; *Vie d'Alexandre*, 668 D) et d'un *Banquet* qui lui valut une réputation de gourmet (*Quaest. conu.*, 668 C).

2. Même citation dans Plutarque, *Vie de Caton l'Anc.*, 9, 7, sans autre précision : nous ignorons de quel ouvrage de Caton elle est tirée.

3. L'étude des poètes commençait par la lecture de résumés des œuvres : voir Marrou, *op. cit.*, p. 250, qui les compare aux *Tales from Shakespeare* de Lamb.

4. Héraclide du Pont, le péripatéticien du IIIe siècle avant J.-C. (Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, t. 7, fr. 73). Abaris était un de ces prophètes-guérisseurs-thaumaturges qui parcoururent la Grèce au VIe siècle, comme Aristias, Épiménide et Phérécyde de Scyros ; son nom prouve qu'il pouvait vivre sans manger. L'ouvrage d'Héra-

clide semble avoir eu le même succès que la *Vie d'Apollonios de Tyane*, par Philostrate, pour les mêmes raisons.

5. Ariston de Céos le péripatéticien, ou Ariston de Chios le stoïcien? Le premier a « succédé » à Lycon (Cicéron, *De fin.*, 5, 13), mais aucune source ancienne ne nous indique qu'il a composé un ouvrage sur lui ; et Diogène Laërce ne mentionne aucun livre intitulé *Lycon.* Voir F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, t. 6, fr. 33. Sur la connaissance que Plutarque avait vraisemblablement des œuvres d'Ariston de Chios, voir Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 202 sqq.

6. Μῦθοι : non la mythologie, mais les récits semblables aux « mythes » platoniciens. Sur cette littérature, voir Ganschinietz, art. *Katabasis*, dans *R.-E.*

7. Plutarque aime utiliser cette image : cf. *Quaest. conu.*, 645 E et 705 E.

Page 91.

1. Autres traités des *Moralia* composés dans les mêmes conditions : *De aud.*, *De cap. ex inim.*, *Mul. uirt.*, *Quaest. conu.*, *Adu. Col.*, *Non posse*, etc. Pratique courante chez les rhéteurs et professeurs du temps.

2. Ces remèdes contre l'ivresse sont une pierre et une herbe (cf. *Quaest. conu.*, 647 B, où Plutarque se montre sceptique sur leur efficacité).

3. Phrase proverbiale d'origine inconnue : cf. Leutsch-Schneidewin, *Paroemiographi Graeci*, p. 299, n° 76. Sur ces effets du poulpe, voir aussi *Quaest. conu.*, 734 F. Les Anciens attribuaient à cet animal des mœurs et des propriétés curieuses (Hésiode, *T. et J.*, 524-525 ; Théognis, 215-216 ; Aristote, *Hist. des anim.*, 591 a 4).

4. δ 230.

5. Il s'agit de la ceinture d'Aphrodite, source de toutes les puissances de séduction : voir 19 F. Plutarque, selon le Catal. de Lamprias, avait composé un Περὶ τοῦ κεστοῦ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν.

6. Ξ 216-217.

Page 92.

1. Pour apprécier la fiction poétique, il faut un minimum d'intelligence et de sensibilité ; les Thessaliens ne le possédant pas, Simonide n'a pas fait appel, dans ses odes thessaliennes, à un art qu'ils n'auraient pas compris. Voir à ce sujet l'aventure célèbre qui lui était arrivée (Quintilien, *Inst. or.*, XI, 2, 11), et cf. B. A. van Groningen, *Simonide et les Thessaliens*, *Mnémosyne*, 1948, p. 1-7.

2. Commentaire de cette phrase de Gorgias (origine inconnue) dans *De Glor. Ath.*, 348 C.

3. Cf. μ 47 sqq. et 173 sqq.

4. Sur le mot ἀκάτιον, voir le commentaire de Wyttenbach, *Animaduersiones*, I, p. 122-123 : le verbe αἴρεσθαι étant employé aussi bien pour l'action de tirer un navire à la mer (τὰς ναῦς ἄραντες ἀπὸ τῆς γῆς, Thucydide, 1, 52) que pour celle de déployer les voiles (τὰ ἱστία ἐπαράμενοι, Plutarque, *Quaest. conu.*, 662 C), et le mot ἀκάτιον pouvant désigner un navire léger (Thucydide, 1, 29 et

4, 67) ou la grande voile oblique, la phrase d'Épicure (fragment 33 Bailey, 163 Usener) reste de sens incertain. Wyttenbach, après discussion, opte pour le sens de « voile », comme pour Plutarque, *Non posse...*, 1094 D.

5. Le vers de l'*Iliade* cité par Plutarque (Z 130) ne se rapporte nullement à l'arrachage des vignes par Lycurgue : ce dernier épisode n'est pas homérique, mais nous est rapporté par Hygin, *Fabulae*, 313 ; il est commenté également par Héraclite (Ὁμ. προβλ., 35) et Cornutus (Ἐπιδρομή..., fin du § 30). Cf. aussi Apollodore, *Bibliotheca*, 3, 5, 1.

6. Platon, *Lois*, 773 d.

7. Mêmes idées dans *De uit. pud.*, 529 B-C, et dans *De uirt. mor.*, 451 C-D. Sur cette conception de la passion que Plutarque exprime couramment dans ses ouvrages (cf. *De prof. in uirt.*, 83 B), voir Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 323 sqq., avec toutes les références à Plutarque.

8. Nous empruntons cette expression à la traduction de Bétolaud.

9. On pourrait être tenté de construire πρὸς δόξαν αὐθάδως θρασυνόμενον « recherchant la faveur avec une hardiesse effrontée ». Mais les éditeurs Teubner du *De aud. p.* rapprochent (app. crit., p. 30) ce passage de celui du *E de Delphes* (391 D) où Plutarque écrit : εἴ τις ἡδονὴ καθαρὰ καὶ πρὸς τὸ λυποῦν ἄκρατος, « le plaisir pur, s'il en existe, sans mélange d'aucune peine » (trad. Flacelière, qui renvoie pour l'idée exprimée à Platon, *Philèbe*, 66 a-c), et concluent « cohaerent ἡδ. ἀκρ. πρὸς δ. ».

10. Sur l'emploi par Plutarque des mots θεατρικός, τραγικός, δραματικός voir L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, *Prometheus*, 2, 1976, p. 151-174.

Page 93.

1. Les Anciens prêtaient à la mandragore de très nombreuses propriétés merveilleuses (Pline, XXV, 147 sqq.) : ses vertus soporifiques (*Quaest. conu.*, 652 C ; Platon, *Rép.*, 488 c ; etc.) avaient donné naissance à un proverbe (μανδραγόραν πεπωκέναι « avoir l'esprit engourdi » : Démosthène, 4e *Philippique*, 6). Ce passage est le seul, à notre connaissance, qui parle de ses effets sur la vigne.

2. Sophocle, fr. 831 Radt.

3. Aristote, *Métaph.*, I, 983 a 3.

4. Wyttenbach, *Animadu.*, p. 127 : σύνθεσις = compositio (style), διάθεσις = dispositio (fond) ; Plutarque emploie les termes exacts de la rhétorique.

Page 94.

1. Voir Platon, *Phédon*, 61 b.

2. Voir l'article « Sacrificium » dans Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiq.* : citations d'Hérodote, 1, 132, et Athénée, 4, 139 d.

3. Nicandre de Colophon, fin du IIIe siècle-début du IIe.

4. Plutarque ne connaissait donc pas les poèmes de Théognis, mais seulement des « pensées » : voir à ce sujet l'introd. de Jean Carrière à son éd. de Théognis, C. U. F.

5. Même métaphore dans *De Pyth. or.*, 406 E.

6. L'obligation de repousser toute affirmation sur les dieux contraire à la morale est formulée également dans *De Is. et Os.*, 358 E-F. Voir dans *De Stoïc. rep.*, 1049 E-F, l'opposition entre Plutarque et Chrysippe sur ce sujet.

7. Le lynx était bien connu des amateurs de *mirabilia* (Pline, 8, 137 ; 28, 122). Ici, il ne s'agit que de son pelage.

8. Trag. adesp., fr. 349 Kannicht-Snell.

9. Il ne paraît guère possible de déterminer si πείσεται est ici le futur de πάσχω ou celui de πείθομαι : δεινὸν πάσχειν est plus courant que δεινὸν πείθεσθαι, d'où notre choix ; mais le voisinage de πιστεύσει peut inciter à comprendre « ne laissera rien de dangereux le convaincre ».

10. Même critique dans le *Traité du Sublime*, IX, 6 sqq., contre ces vers de l'*Iliade* jugés « absolument impies et manquant aux convenances si on ne les interprète pas κατ' ἀλληγορίαν ». Cf. *infra*, 20 E-F et note 9.

11. Voir Υ 63-65.

Page 95.

1. Eschyle, fr. 350, v. 7-8 Radt (même citation dans Platon, *Rép.*, 383 a, avec θοίνῃ à la place de δαίτῃ).

2. Voir λ 390 sqq. pour Agamemnon et 471 sqq. pour Achille. Mais sur ce dernier, voir ci-dessus Notice, p. 71, note 2.

3. λ 223-224.

4. Voir ci-dessus, p. 71, note 2.

5. Χ 210-213.

6. Voir Radt, *Tr. gr. fr.*, t. 3, p. 374-376.

Page 96.

2. Dans *De comm. not.*, 1065 E, même citation, même jugement (« δυσφήματα ») ; cf. Platon, *Rép.*, 380 a.

3. Eschyle, *Niobé*, fr. 154 a, v. 15-16 Radt.

4. Pindare, *Thrènes*, fr. 1, v. 8-9 (éd. Puech, C. U. F.).

5. ω 11.

6. Sophocle, fr. 832 Radt.

7. λ 72.

Page 97.

2. Euripide, *Iph. à Aulis*, 1218-1219.

3. Empédocle, v. 7-8 d'un fragm. du Περὶ φύσεως (B 2 Diels-Kranz, *Fragm. der Vorsokr.*) cité par Sextus Empiricus, *Adu. math.*, VII, 122-124.

4. Xénophane, v. 1-2 d'un fragm. du Περὶ φύσεως (B 34 Diels-Kranz, *op. cit.*) cité par Sextus Empiricus, *op. cit.*, VII, 49.

5. Par exemple dans *Cratyle*, 400 d-401 a. Même idée dans *Critias*, 107 a-b, et *Lois*, 672 b, mais ce n'est pas Socrate qui parle.

Page 98.

1. Voir Babut, *Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique*, *Rev. Ét. Gr.*, 98, 1985, p. 72-92.

2. Même formule dans *De ad. et am.*, 58 B ; *Quaest. conu.*, 748 A ;

De glor. Ath., 346 F. Dans ce dernier passage, Plutarque l'attribue à Simonide.

3. L'association d'idées qui fait évoquer Thersite à propos d'un singe était inévitable pour les Grecs : Lycophron l'appelait « πιθηκόμορφος » (*Alexandra*, 100) et Platon avait imaginé son âme aux Enfers sous forme d'un singe (*Rép.*, 620 c).

4. Timomachos de Byzance : son tableau représentant Médée, acheté par César et placé à Rome, après la bataille de Pharsale, dans le temple de Vénus Génétrix, était célèbre. Voir Pline, 25, 136 et 145, et *Anthologie de Planude*, épigrammes 135-140. — Théon de Samos : Quintilien (12, 10, 6) le mentionne parmi les sept peintres les plus importants de l'époque d'Alexandre ; Pline (35, 144) parle d'un tableau représentant la folie d'Oreste. — Parrhasios d'Éphèse : le célèbre peintre du IVe siècle. Le tableau représentant Ulysse dont parle Pline (35, 71) ne semble pas être celui que mentionne ici Plutarque. — Chairéphanès est pour nous un inconnu. — Aristophon, frère de Polygnote : quelques mots dans Pline, 35, 138 ; aucune allusion à ce tableau. — Silanion : sculpteur de la deuxième moitié du IVe siècle ; Pline (34, 51, 81 et 82) ne mentionne pas cette *Jocaste*. Les deux dernières œuvres sont citées aussi dans *Quaest. conu.*, 674 A-B, comme des modèles de réalisme. Voir K. Korus, *Plutarchus de poesi et pictura quid docuerit*, *Eos*, 66, 1978, p. 203-212.

5. Genre d'imitation que Platon interdit à ses Gardiens (*Rép.*, 396 b et 397 a). — Ce Théodore est-il celui que Plutarque mentionne ailleurs (*De Glor. Ath.*, 348 E ; *De la. ips.*, 545 E ; *Quaest. conv.*, 737 A) comme acteur (cf. art. *Theodoros* 16 dans *R. E.*)? Parménon, mentionné aussi comme imitateur dans *Quaest. conu.*, 673 C sqq., est-il l'acteur connu (Eschine, *Contre Tim.*, 157)? Wyttenbach, *Animadu.*, p. 144, remarque : « In huiusmodi sonis imitandis ac diligenter exprimendis actores scenici laudem ponebant. »

Page 99.

1. Batrachos et Sisyphe sont sans doute des personnages de théâtre : pour le premier, Kock, *Comic. attic. fr.*, adesp. 304 (peut-être un *leno* de Ménandre) ; pour le second, Nauck-Snell, *Tr. gr. fr.*, p. 74-75 (deux pièces d'Eschyle), 572 (une d'Euripide), 771-772 (une de Critias).

2. Cette distinction, faite par Aristote (*Rhét.*, 1371 b 6-10, et *Poét.*, 1448 b 10-17), permet à Plutarque de ne pas condamner comme Platon (*Rép.*, 605 c sqq.) les œuvres artistiques qui nous procurent du plaisir en représentant des personnages ou des actes repoussants ou immoraux.

3. Personnage inconnu. — Même anecdote : Athénée, VIII, 338 a, mais avec un personnage nommé Dorion.

4. Euripide, *Phéniciennes*, 524-525.

5. Euripide, *Ixion*, fr. 426 a Snell.

6. Com. adesp. fr. 117 Kock.

Page 100.

1. Γ 382-448.

2. Cet épisode de l'*Iliade* était souvent commenté par les λυτικοί : cf. une scholie de Porphyre au vers 441 du chant III. Dans le *Brut.*

rat., 99 C, Plutarque estime que les hommes se conduisent plus mal que les animaux puisqu'ils s'unissent aux femmes en tout temps, et non pas seulement quand la nature l'exige ; dans une *Quaest. conu.* tout entière consacrée à ce sujet (III, 6) il invoque ce passage de l'*Iliade* pour prouver qu'il ne faut rechercher ces plaisirs que le soir. Les lois de Cyrène précisent que l'acte charnel accompli la nuit n'entraîne aucune impureté, alors qu'il faut se purifier quand on l'accomplit en plein jour. — On peut remarquer que rien dans le texte de l'*Iliade* ne justifie le mot ἀποδράντος employé par Plutarque : Pâris est soustrait à Ménélas par Aphrodite qui le dépose dans la chambre du palais (Γ 380-382).

3. Ménandre, fr. 185 Körte.
4. ζ 148. Voir ci-dessus Notice, p. 71, note 2.
5. B 189.

Page 101.

1. A 24-25.
2. A 225.
3. A 223-224.
4. Ψ 24-25.
5. θ 329.
6. Θ 198.
7. Δ 104.

Page 102.

1. Euripide était par tradition l'auteur dont l'immoralité et l'impiété avaient soulevé l'indignation : *Bellérophon* (Sénèque, *Ad Luc.*, 115, 14-15), *Mélanippe philosophe* (Plutarque, *Amat.*, 756 C), *Aiolos* (Aristophane, *Gren.*, 1475), *Hippolyte* (Aristote, *Rhét.*, 1416 a 29), passaient pour avoir fait scandale. — Sur *Ixion*, voir Séchan, *Et. sur la trag. gr.*, p. 391.
2. Voir θ 270-271.
3. Voir Ξ 170 sqq.
4. L'épisode des amours d'Arès et Aphrodite avait particulièrement suscité l'ingéniosité des λυτικοί : voir dans Buffière, *Les mythes d'Homère...*, p. 168-172, le rappel des diverses interprétations allégoriques morales ou physiques ou cosmogoniques dont le *De uita et p. Hom.*, nos 101-102, donne quelques exemples. L'hiérogamie du Gargaros était aussi un des grands sujets d'interprétation : voir Buffière, *op. cit.*, p. 105-115. Plutarque ne précise pas quels philosophes il attaque, et plusieurs écoles peuvent être visées (l'assimilation de Zeus à l'éther ou au feu et de Héra à l'air était courante : cf. Platon, *Cratyle*, 404 c, et dans *De plac. phil.*, 878 A, elle est relevée chez Empédocle), mais les Stoïciens recouraient volontiers à ce genre d'explications (cf. Arnim. *S. V. F.*, t. 1, n° 154, et t. 2, nos 1021, 1061, 1076, 1077, 1079. Cf. Schlemm, *De fontibus Plutarchi...*, p. 38, n. 1) ; or il est fréquent que Plutarque attaque les Stoïciens sans les désigner autrement que par un terme assez vague (cf. ci-après, p. 116, note 1, et tout le début du *De prof. in uirt.*), et d'autre part il leur fait souvent le reproche de ne pas vouloir admettre

l'évidence, mais de faire violence aux réalités pour les ajuster à leurs théories (cf. *De prof. in uirt.*, 75 F). D'où la conclusion de Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 375 : « Il est évident que [ces interprétations], notamment la seconde, sont d'inspiration et de style stoïciens. »

5. Sur l'importance de la musique dans l'éducation grecque, voir Marrou, *Hist. de l'éduc. dans l'Antiquité*, p. 206 sqq. Plutarque lui accorde la même influence sur les mœurs (*Quaest. conu.*, VII, 5. Le *De Musica* n'est vraisemblablement pas de lui) que Platon (*Rép.*, 398 c sqq. ; *Lois*, 802 a-d).

6. Θ 249.

7. Θ 492.

Page 103.

1. Sur l'immoralité des femmes qui se parent pour séduire, cf. *Brut. rat.*, 990 B ; *Quaest. conu.*. 693 B-C ; *Coni. praec.*, 139 A.

2. Ο 32-33.

3. Fils du neveu d'Eschyle, poète tragique (mauvais, selon Aristophane : *Paix*, 804 et 1009 ; *Oiseaux*, 151) et peut-être élégiaque (Athénée, 343 c). Plutarque le cite au moins cinq autres fois (*De aud.*, 41 C ; *De coh. ira*, 453 F ; *De sera*, 551 A ; *Quaest. conu.*, 633 D ; *Vie de Cimon*, 4).

4. Euripide, *Archélaos*, fr. 254 Nauck.

Page 104.

1. Euripide, fr. 1069 Nauck.

2. Euripide, *Hypsipyle*, éd. G. W. Bond (Oxford, 1963), fr. I, V, v. 20-21.

3. Dans *An seni*, 792 F, Plutarque dit ne pas pouvoir envisager d'abandonner ses fonctions de prêtre d'Apollon en raison de son âge. Sur la joie qu'il éprouvait à accomplir les rites, voir *De superst.*, 169 D.

4. Même idée dans *De frat. am.*, 489 B, et *De Is. et Os.*, 358 E. Cf. Platon, *Rép.*, 378 c, et *Euthyphron*, 6 b.

5. Η 358, Μ 232. Épisodes analogues : Α 581, Ε 337, Υ 1-74, etc.

6. Ζ 138, δ 805, ε 122.

7. ζ 46.

8. Ω 525-526.

9. Le *Traité du Sublime* blâme de la même manière ces querelles et batailles de dieux homériques et leur oppose d'autres vers de l'*Iliade* où le poète « représente la divinité telle qu'elle est avec sa pureté et sa grandeur exempte de tache » (IX, 6 sqq.).

Page 105.

4. Pindare, *Isthm.*, IV, 48.

5. Pindare, *Isthm.*, VII, 47-48.

6. Sophocle, fr. 833 Radt.

7. Sophocle, fr. 834, Radt.

8. Sophocle, *Aléades*, fr. 88 Radt, v. 6-10. Le texte de cette citation est très corrompu, surtout pour les vers 7-8 : du v. 8, Wyttenbach écrit dans ses *Animaduersiones*, p. 156 : « Dura et contorta sunt nec

solutionem habent nisi proximum quemdam uersum excidisse statuamus. »

9. Sophocle, fr. 835 Radt.

Page 106.

1. Sophocle, fr. 836 Radt.
2. Sophocle, *Térée*, fr. 592 Radt.
3. Ménandre, fr. 737 Körte.
4. Ménandre, fr. 738 Körte.
5. Euripide, Pindare et Ménandre sont également cités dans cet ordre pour leur valeur morale dans *Quaest. conu.*, 706 E. Plutarque louait particulièrement Ménandre pour cette valeur morale (*ibid.*, 712 B-D) par opposition à Aristophane (voir les fragments de sa comparaison entre les deux auteurs).
6. Alexis, fr. 271 Kock.

Page 107.

2. Épicharme, fr. 275 Kock (= Diels-Kranz, *Fr. der Vorsokr.*, 23 B 32).
3. Même citation de Diogène dans *De cap. ex inim. util.*, 88 B.
4. Sophocle, fr. 837 Radt.
5. Telle était pourtant bien la doctrine officielle : cf. *Hymne hom. à Déméter*, 480-482, et Pindare, *Thrènes*, 6. Mais Plutarque ne peut concevoir que la religion ait, à quelque époque que ce soit, enseigné quelque chose d'absurde.
6. Eschine, *Contre Ctés.*, 189, nomme Pataecion comme type du malandrin par excellence. Est-ce un personnage traditionnel de comédie ou du folklore? Nous n'en avons pas d'autres traces.
7. Timothée, fr. 1 Diehl.
8. Compléter cette réponse de Cinésias par la raison que donne Plutarque dans le *De superst.*, 170 A : on ne doit pas prêter à une déesse des attitudes qu'on ne permettrait pas à une femme de prendre. Pour cette critique des danses extatiques, cf. Platon, *Lois*, 815 c-d. — Cinésias, auteur de dithyrambes : voir *De glor. Ath.*, 348 B.
9. Théognis, 177-178.
10. Bion le Borysthénite, philosophe cynique du IIIe siècle après J.-C. — Pour les Cyniques, la pauvreté ne peut être un mal, puisque l'homme doit, pour être libre, s'affranchir précisément de tout lien avec les biens terrestres.

Page 108.

1. Sur la cantharide et le grand nombre de propriétés curieuses que lui prêtaient les Anciens, voir Pline, 29, 93 sqq. On s'accordait sur les vertus des ailes, mais non sur celles des pattes... Autre allusion analogue dans *De sera...*, 554 A.
2. δ 197-198 (mais avec οἷον au lieu de ἐστίν).
3. Ω 525-526.
4. Les vers de l'*Odyssée* cités isi sont prononcés à propos d'Ulysse, qu'on croit mort; ceux de l'*Iliade* sont prononcés par Achille et adressés à Priam, et font allusion à la mort de Patrocle et à celle d'Hector, source de douleur pour l'un et l'autre : il est difficile de

ranger Ulysse, Achille et Priam parmi les mortels « insensés et irréfléchis que leur perversité rend malheureux et dignes de pitié ». Plutarque a-t-il oublié dans quel contexte ces vers doivent être replacés? Donne-t-il aux vers de l'*Odyssée* un autre sens (« C'est un hommage que peuvent rendre les mortels pitoyables... »)?

5. Sur l'étude des γλῶσσαι voir Marrou, *Hist. de l'éduc. dans l'Antiquité*, p. 253. Cf. Quintilien, 1, 1, 35 : « L'enfant peut sans tarder, tout en se livrant à une autre occupation, apprendre par cœur le sens de ces termes moins courants que les Grecs appellent γλῶσσαι. »

6. T 325.

7. X 257, Ψ 661.

8. Sur καμμονίη et πόποι, voir Chantraine, *Dict. étym.*, s. u. :καμμονίη est καταμονίη (de μένω « tenir bon ») avec apocope éolienne de la préposition, et πόποι est une onomatopée comme παπαῖ, l'interprétation de ὢ πόποι par « vous, dieux » se trouvant chez Lycophron et Euphorion.

Page 109.

1. ε 42 et 115, η 77, κ 474.
2. δ 318.
3. N 562-563 (il s'agit d'Adamas attaquant Antiloque).
4. ν 419.
5. E 352.
6. σ 333, 393.
7. Voir Chantraine, *Dict. étym.* : il existe un verbe θοάζειν signifiant « être assis » (Eschyle, *Suppl.*, 595 ; Sophocle, *Œdipe roi*, 2) se rattachant à la même racine que θαάσσω, θάσσω, θᾶκος, et un homonyme signifiant « se mouvoir avec rapidité », en rapport avec θοός et θέω.
8. Euripide, *Andromède*, fr. 145, v. 2 Nauck.
9. Sophocle, *Œdipe roi*, 2-3.

Page 110.

3. L'expression homérique ἐπαινὴ Περσεφόνεια signifie en fait « la redoutable Perséphone », l'adjectif ἐπαινή (sans masculin ni neutre attesté) se rattachant à la racine de αἰνός « affreux, effrayant » et non, comme ἔπαινος « louange », à αἶνος « parole ». Or Plutarque, après avoir dit que le verbe αἰνεῖν, synonyme de ἐπαινεῖν « louer », peut s'employer avec le sens opposé du verbe παραιτεῖσθαι « refuser », par antiphrase, présente comme cas analogue (οὕτω) l'emploi de ἐπαινή dans l'expression homérique au sens de παραιτητή « qu'on peut détourner par des prières ». Tout se passe donc comme s'il ignorait, pour cet adjectif ἐπαινή, l'étymologie ci-dessus et n'expliquait son sens défavorable que par une antiphrase. Nous ne devons pas nous étonner outre mesure de trouver ce genre d'erreurs chez les auteurs anciens : cf. le *Cratyle* de Platon ; de plus, les deux autres épithètes traditionnelles de Perséphone, ἀγαυή (λ 213 et 226) et ἅγνη (λ 386 et 635), pouvaient inciter Plutarque à penser que ἐπαινή avait, à l'origine, un sens laudatif. En raison de ces flottements dans les connaissances en matière d'étymologie, nous pouvons nous de.

mander si Plutarque ne voyait pas dans ἐπαινεῖν et παραιτεῖσθαι deux contraires formés sur la même racine.

Page 111.

4. H 329-330.

5. Plutarque, ici comme dans *De def. orac.*, 425 E, mentionne les deux formes du génitif de Ζεύς sans doute parce que les Stoïciens attribuaient des significations différentes à ces deux noms : cf. Chrysippe, dans Arnim, *S. V. F.*, t. II, p. 305, cit. 1021 (« Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν ») ou Diogène Laërce, VII, 1, 147.

6. Γ 276, 320 ; H 202 ; Ω 308, etc.

7. Trag. adesp. fr. 351 Kannicht-Snell.

8. A 3 et 5.

Page 112.

1. Trag. adesp. fr. 352 Kannicht-Snell (peut-être de Sophocle, selon une addition en marge du manuscrit X).

2. Hésiode, *T. J.*, 86-87.

3. Même affirmation dans *De fortuna*, 99 F-100 A.

4. Hésiode, *T. J.*, 717-718.

Page 113.

1. « Surnaturels » traduit mal δαιμονίους, Plutarque donnant à δαίμονες le sens très précis que l'on sait. Mais le français n'a pas l'adjectif correspondant : « démoniaque » est péjoratif, et « angélique » exprime une idée de pureté et de douceur !

2. Ω 527-528. Mais le second vers n'est pas celui de la vulgate. Il n'est donné que par Platon, *Rép.*, 379 d, et un seul manuscrit de l'*Iliade*. — Ces deux vers comptent parmi ceux que Plutarque utilise le plus volontiers : cf. *Consol. ad Apoll.*, 105 C ; *De Is. et Os.*, 369 C ; *De tranq. an.*, 473 B ; *Consol. ad ux.*, 600 C ; *Vie de Paul-Émile*, 34, 8.

3. H 69-70.

4. Θ 81-82.

5. Λ 540 et 542-543. Le v. 543 n'est pas donné par les manuscrits de l'*Iliade*, mais cité par Aristote, *Rhét.*, II, 9, 1387 a 34.

6. Trag. adesp., fr. 353 Kannicht-Snell. Cf. *De Is. et Os.*, 377 F.

7. Sur l'emploi de ἀρετή et κακότης par Homère et Hésiode, voir Mazon, commentaire à l'éd. des *Travaux et Jours*, Paris, 1914, p. 86-87, précisément à propos des vers 287, 289 et 313. Une traduction précise devrait employer des mots différents selon les cas (« vertu », « valeur », « mérite », etc.) ; nous gardons ici le même mot pour que l'exposé de Plutarque soit compréhensible.

Page 114.

4. Sur cette définition de la vertu, cf. ci-dessus Notice, p. 75, note 2.

5. Υ 242.

6. Hésiode, *T. J.*, 313.

7. Le vers d'Homère contient le mot Ζεύς ; Plutarque le remplace par ἡ τύχη. Est-ce en application de la règle qu'il vient d'énoncer,

Zeus ne pouvant pas être accusé de vouloir priver l'homme de vertu? Mais si, en fait, Homère a voulu parler de « puissance » ou « prospérité », cette interprétation ne s'impose plus.

Page 115.

3. Cette définition du bonheur pourrait être empruntée aux Épicuriens (cf. 37 A, la troisième citation) aussi bien qu'aux Stoïciens (Arnim, *S. V. F.*, t. I, p. 45-46, pour Zénon ; p. 125-126, pour Cléanthe ; t. III, p. 3-7, pour Chrysippe) ; mais l'emploi des mots εὔροοῦντας et τελειότητα rappelle plutôt les Stoïciens, qui expriment par εὔροια βίου l'idée de bonheur (id., *ibid.*, t. I, cit. 184, et t. III, cit. 4) et par τελειότης la perfection du sage (id., *ibid.*, t. III, cit. 225 ou 257. Voir Plutarque, *De com. not.*, 1060 C, à propos des Stoïciens : « τῆς κατὰ φύσιν τελειότητος »).

4. Volontairement nous n'avons pas employé le mot « bonheur » dans la traduction de ce vers qui ne contient ni εὐδαίμων ni μακάριος bien que Plutarque le cite comme exemple d'emploi d'un de ces deux mots. D'où la note de F. C. Babbitt dans son édition, p. 130 : « It seems almost certain that Plutarch must have read ὣς οὐκ εὐδαίμων for ὣς οὔ τοι χαίρων ».

5. δ 93.

6. Ménandre, fr. 739 Körte.

7. Euripide, *Médée*, 598.

8. Il était admis traditionnellement dans la littérature grecque qu'un tyran ne peut être heureux : voir Euripide, *Phénic.*, 549-557 ; *Suppl.*, 429-435 ; *Ion*, 625 sqq., etc., et le *Hiéron* de Xénophon, et la démonstration philosophique donnée par Platon, *Rép.*, 566 d-588 a.

9. Euripide, *Phéniciennes*, 549-550.

Page 116.

1. Même attaque dans *De Stoïc. rep.*, 1046 F sqq., et *De com. not.*, 1068 D-E, même réfutation dans *De frat. am.*, 485 A. A l'idée stoïcienne de la perfection du sage (cf. Arnim, *S. V. F.*, t. I, cit. 216 et 217 ; t. III, cit. 13, 110, 362, 504, 520, 560, 561, 563, 567, 661, etc.), il oppose l'affirmation que le bien et le mal sont toujours mêlés chez les hommes, même les plus grands : *De Is. et Os.*, 369 B-C ; *De tranq. an.*, 474 A, etc., et voir le *De prof. in uirt.* Cf. à ce sujet D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 101, 301, 319. — Notons au passage le ton de satisfaction amusée avec lequel Plutarque enregistre cette « réfutation » des Stoïciens par Homère, autorité indiscutable.

2. Euripide, *Aiolos*, fr. 21, v. 3-4 Nauck.

Page 117.

5. Dans la deuxième des quatre citations qui précèdent, le personnage à blâmer est, comme dans les trois autres, celui qui parle, c'est-à-dire Agamemnon, et non Clytemnestre : Agamemnon apparaissait comme un homme immoral (cf. Eschyle, *Agam.*, 526 sqq.) alors que Clytemnestre avait été d'abord vertueuse (γ 265 sqq. Cf. ci-après, 32 C). Le *De vita et p. Hom.*, n° 213, prouve que les commen-

tateurs d'Homère insistaient souvent sur les qualités de la reine plus que sur sa cruauté.

Page 118.

1. Cf. *De ad. et am.*, 53 C. Ce bégaiement d'Aristote est attesté par Diogène Laërce, 5, 1.
2. Plutarque décrit en détail les manifestations de cette crainte dans le *De superstitione* (voir en particulier 165 B, D, E ; 166 C, E ; 167 D-E ; 169 E ; 171 A).
3. Achille a été élevé par le centaure Chiron, le grand guérisseur : cf. Pindare, *Ném.*, III, 43 sqq.
4. Voir ci-dessus Notice, p. 71, note 2.
5. A 59-60.

Page 120.

1. I 458-461. Ces vers manquent dans tous les manuscrits de l'*Iliade* et le *De aud. poet.* est la seule source pour le v. 458 ; pour 459 et 460, voir aussi *Vie de Coriolan*, 32, et, pour le v. 461, *De adul. et am.*, 72 B.
2. L'explication donnée par Plutarque à l'athétèse de ces vers par Aristarque semble pouvoir être retenue ; voir à ce sujet, dans l'*Introd. à l'Iliade*, C. U. F., l'opinion de Chantraine, p. 32, et, dans l'éd. de l'*Iliade*, Mazon, t. II, p. 69, note 2.
3. Voir I 527-599.
4. ζ 244-245.
5. Sur les commentaires nombreux que cet épisode avait suscités, voir par exemple la scholie citée par V. Bérard dans l'éd. de l'*Od.*, t. I, p. 177.

Page 121.

1. σ 282.
2. Cf. Alciphron, *Ep.*, 3, 26, 4 : « ... le bossu Poliagros, qui faisait payer les amants de sa femme et les laissait partir sans autre punition. »
3. L'expression αἴς οὐρανία, désignant la chèvre Amalthée dispensatrice de biens, était devenue proverbiale (cf. Hésychius, s. u. οὐρανίη αἴς ; Souda, s. u. οὐρανία αἴς ; Zénobios, I, 26, etc.) pour désigner une source de profits. Ici, le mot αἴς paraît être employé avec le même sens que le latin *lupa*, et peut-être le mot οὐράνιος contient-il une équivoque obscène (rapport avec οὐρά au sens de *membrum uirile?*). Voir à ce sujet le commentaire de Kock sur ce vers dans *Comic. att. fr.* De toute manière, la plaisanterie est intraduisible en français, et nous avons utilisé un équivalent présentant aussi une équivoque (sens trivial du mot « poule »).
4. Com. adesp. fr. 8 Kock.
5. ν 216, mais les manuscrits homériques présentent ἔχοντες au lieu de ἔχοντες.

Page 122.

1. Ce sommeil d'Ulysse, au ch. XIII de l'*Od.*, était effectivement difficile à justifier : cf. Aristote, *Poét.*, 1460 a 36 sqq. Mais les λυτικοί ne pouvaient se résoudre à trouver chez Homère la moindre mala-

dresse. Et pour toute cette ingéniosité à innocenter constamment Ulysse en dépit du texte, rappelons que les divers philosophes avaient travaillé à faire du roi d'Ithaque un idéal d'humanité : voir à ce sujet Buffière, *op. cit.*, tout le chap. VIII, p. 365-391.

2. Sophocle, fr. 839 Radt.

3. Σύσκηνος n'est attesté en prose grecque qu'avec le sens de « compagnon de tente » dans le langage militaire. Plutarque joue évidemment sur le mot σκηνή.

4. Voir Euripide, *Hippolyte* 2, Nauck, p. 491.

Page 123

1. Pour les vers d'Hésiode, voir Mazon, *Comment. sur les Travaux et les Jours*, p. 147. Pour les vers d'Homère, Eustathe donne quatre explications différentes...

2. Hésiode, *T. J.*, 744-745.

3. Δ 306.

4. Euripide, *Hippolyte*, 424-425.

5. Euripide, fr. 957 Nauck.

6. Plutarque, qui se présente ici et en 35 E comme un partisan convaincu de la responsabilité individuelle, aurait pu opposer à ces vers d'Euripide ceux de Théognis (éd. Carrière, 687-688, 741-752) ou d'Eschyle (*Eum.*, 909-912), par exemple, en application de la méthode utilisée plus haut.

Page 124.

3. Un passage du traité *De Nobilitate* (parfois attribué à Plutarque) nous apprend que Chrysippe approuvait Thersite pour son mépris des nobles (les Stoïciens méprisaient la noblesse de naissance). Plutarque n'est sans doute pas mécontent de s'opposer aux Stoïciens sur ce sujet.

Page 125.

1. B 226-228.

2. A 128-129.

3. B 231. Il s'agit d'un prisonnier éventuel.

4. Δ 402.

5. Voir ci-dessus Notice, p. 71, note 2.

6. Δ 404-405.

7. Δ 357.

8. I 34.

Page 126.

3. Δ 431. Les cris des Troyens marchant au combat : *ibid.*, 436 Cf. Γ 1-9.

4. Par exemple *Apologie de Socrate*, 28 b sqq.

5. Dans *De uit. pud.*, 528 F, Plutarque met en garde contre l'excès de cette crainte du blâme. Cf. *Vie de Caton l'Ancien*, 9.

6. K 325-326.

Page 127.

1. Voir K 222-226.

2. Sur ce « chauvinisme » de Plutarque, voir par exemple D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 355 sqq. : c'est encore un des points sur lesquels Plutarque professe une conviction opposée à celle des Stoïciens.

3. Cf. *De prof. in uirt.*, 79 E.

4. H 215-216.

5. Mazon traduit ce vers de l'*Iliade* par « Il fait horreur surtout à Achille et Ulysse », mais il est évident que c'est l'opinion de Thersite sur Achille qui compte ici, puisqu'elle s'oppose à celle d'Ajax ; d'où notre traduction (même sens dans les traductions de Xylander, Wyttenbach, Dübner). Dans *De inu. et od.*, 537 D, Plutarque adopte au contraire le sens passif de ἔχθιστος.

6. B 220.

7. H 226-228.

Page 128.

1. H 231-232.

2. Adraste, guerrier troyen, pris par Ménélas : Z 45-50. Les fils d'Antimaque, Pisandre et Hippoloque, pris par Agamemnon : Λ 130-135. Lycaon, pris par Achille : Φ 65-96. Hector, pris par Achille : X 338-343.

3. Aristophane, Σκηνὰς καταλαμβάνουσαι, fr. 471, v. 1 Kock.

4. La « rotondité » est ici symbole de perfection artistique : cf. Horace, *Art.*, p. 323 : « ... Grais dedit ore rotundo | Musa loqui » ; et Platon, *Phèdre*, 234 e : « ... σαφῆ καὶ στρογγύλα καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται « (cf. *De audiendo*, 45 A).

Page 129.

1. Λ 313-315.

2. γ 52.

3. Le sens de ce mot, comme son étymologie, reste incertain (voir Chantraine, *Dict. étym.*, s. u.) : « sage » ou « courtois, gentil, bienveillant »? Le contexte de l'*Od.* ne permet pas de décider. Ici, le premier sens nous paraît préférable.

Page 130.

1. Ω 560-561, 569-570.

2. Ω 584-586.

3. Cette manière de refréner les inclinations vicieuses est également celle que préconise Plutarque contre le bavardage dans *De garrul.*, 510 C et 513 D — la curiosité dans *De curios.*, 520 A, 521 B — la tendance à trop manger dans *De tu. san.*, 124 E — l'ivresse et la passion amoureuse encore dans *De Is. et Os.*, 351 F. Pour le baiser donné à un beau garçon, cf. Xénophon, *Banquet*, 26 : « ἀφεκτέον ἐγώ φημι εἶναι φιλημάτων τῶν ὡραίων τῷ σωφρονεῖν δυνησομένῳ », et *Mémorables*, I, 3, 8 sqq. Plutarque reprend encore cet exemple dans *De prof. in uirt.*, 81 A, et *Apopht. Lac.*, 209 D-E.

4. Voir Xénophon, *Agésilas*, V, 4-6.

5. Voir Xénophon, *Cyrop.*, V, 1-8.

Page 131.

1. π 274-277.
2. Voir ci-dessus 23 C.
3. Π 233.
4. Α 498, Θ 206, Ο 152, Π 241, ξ 235.
5. Ce passage est notre seule source pour les trois interprétations stoïciennes rapportées. Mais Cléanthe plaisante-t-il quand il veut que pour Homère comme pour un philosophe stoïcien Zeus soit intelligence et raison? (cf. Diogène Laërce, 7, 134 ; et Sénèque, *Ad Luc.*, 65, 12 : « ratio faciens, id est deus »). Pour ἄνα Δωδωναῖε, nous connaissons une interprétation présentée très sérieusement par Apollodore : « ὅτι δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθά » (Stéphane de Byzance, s. u. Δωδώνη).
6. Ζ 444.
7. Ρ 671.

Page 132.

1. Ν 354-355.
2. Sur le contenu stoïcien de cette phrase, voir D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, p. 89.
3. ν 20 (au sujet de Nestor) et 328 (au sujet de Ménélas).
4. Ψ 570-571.
5. Ρ 170-171.
6. Voir ci-dessus, 19 D.

Page 133.

1. Ζ 160-162.
2. γ 265-266.
3. Π 422.
4. Π 121-122.
5. Timothée, fr. 9 Diehl.
6. Cf. Platon, *Rép.*, 362 a.
7. Eschyle, *Sept*, 592-594.

Page 134.

1. Même remarque dans *De aud.*, 41 F. Voir aussi *De tranq. an.*, 467 C.
2. Ψ 297-299.
3. Aristote, fr. 165 Rose.
4. Même commentaire dans *Brut. rat.*, 988 A, et *Apopht. Lac.*, « Agésilas », 209 C. Dans *An uitiositas*, 498 B, Plutarque approuve au contraire l'attitude du riche, mais en lui donnant comme motif son indifférence au surplus de richesses qu'il acquerrait en faisant cette guerre. Il s'agit donc toujours de trouver une raison morale, le refus de faire la guerre ne pouvant en être une !
5. Voir Ω 129-130.
6. Ne trouvant rien pour « innocenter » Thétis, Plutarque ne parle que d'Achille...

Page 135.

1. Voir ci-dessus, 23 B.

2. Archiloque, fr. 11 West.

3. Corrections qui s'opposent (παρα-) à celles des grammairiens puisqu'elles modifient le texte au lieu de l'établir.

4. Euripide, *Aiolos*, fr. 19 Nauck.

5. Selon une autre source (Serenus dans Stobée, III, 5, 36), la rectification serait de Platon.

6. Euripide, *Électre*, 428-429.

7. Les Stoïciens classent la santé parmi les ἀδιάφορα (voir le grand nombre de citations recueillies par Arnim, *S. V. F.*, t. IV, p. 147, s. u. ὑγίεια), au même titre que les richesses. Plutarque ne partage pas cette opinion (*De Stoic. rep.*, 1041 E ; *De com. not.*, 1060 C), mais il estime dans le *De cup. diu.* (523 F, 524 C, 524 E) que tout le monde a le minimum d'argent nécessaire pour que soient satisfaits les besoins élémentaires de l'homme, et donc que le désir de posséder plus que ce minimum n'est en fait que le désir des richesses. Aussi peut-il approuver ici la mauvaise humeur de Cléanthe.

8. Les deux vers de Sophocle sont cités également dans *Reg. et imp. apopht.*, 204 D-E, et *Vie de Pompée*, 78, 7. Pour ces deux vers et leur « correction », cf. Diogène Laërce, 2, 82. — Pour les Stoïciens, le sage est toujours libre (cf. Arnim, *S. V. F.*, t. 4, p. 49, s. u. ἐλεύθερος). Plutarque s'exprime à peu près comme les Stoïciens sur ce sujet dans *De aud.*, 37 D.

9. Sophocle, fr. 873 Radt.

Page 136.

2. Trag. adesp., fr. 354 Kannicht-Snell.

3. Euripide, *Iph. à Aulis*, 29-31.

4. Euripide, *Chrysippe*, fr. 841 Nauck.

5. Ménandre, *Hymnis*, fr. 407, v. 7 Körte.

Page 137.

1. Même discussion, plus développée, dans *Praec. ger. reip.*, 801 C, et cf. *De audiendo*, 41 B.

2. Com. adesp., fr. 360 Kock, ou Trag. adesp., fr. 355 Kannicht-Snell.

3. Ἀβέβαιος s'oppose à ἰσόρροπος, et ἐπαρίστερος (celui qui a deux mains gauches, qui ne sait rien saisir) à ἀμφιδέξιος (celui qui a deux mains droites, qui saisit tout habilement). Mais naturellement ce dernier mot est employé ici avec un sens obscène, comme peut l'être le mot français « ambivalent ».

Page 138.

1. Euripide, fr. 958 Nauck.

2. Ménandre, *Démiourgos*, fr. 101, v. 1 Körte.

3. Écho des idées stoïciennes sur les ἀδιάφορα : voir Arnim, *S. V. F.*, t. IV, p. 43, s. u. δόξα ; p. 126, s. u. ῥητορική ; p. 135, s. u. στρατηγός. Voir aussi plus loin 34 E et 36 C. Pour les talents oratoires, la formule définitive est donnée dans *Praec. ger. reip.*, 822 F.

4. Euripide, *Les Scyriens*, fr. 683 a Snell.

5. Il n'est pas aisé de se faire une idée précise des jeux d'adultes pour lesquels étaient utilisées des cailles : combats de cailles analogues

à des combats de coqs? « jeu de massacre » à coups de pierres, comme le suggérerait le verbe -κοπεῖν? ou cet autre jeu assez complexe que détaille Pollux (IX, 107-109)? En tout cas ces oiseaux tenaient une place importante dans les distractions des jeunes oisifs athéniens : allusions dans Platon, *Alcibiade*, 120 b, et *Euthydème*, 290 d ; Aristophane, *Oiseaux*, 1297 ; et, selon Athénée (XI, 464 d), Chrysippe aurait parlé de l'ὀρτυγομανία qui saisit parfois les hommes...

6. Euripide, *Aiolos*, fr. 20 Nauck.

Page 139.

2. Trag. adesp., fr. 357 Kannicht-Snell.
3. Γ 39.
4. Ρ 142.
5. La beauté physique (autre ἀδιάφορον des Stoïciens : Arnim, *S. V. F.*, t. III, p. 28, cit. 117, et p. 261, cit. 14. Voir aussi Plutarque, *Amat.*, 767 B, citant Chrysippe) n'a de valeur pour Plutarque que si elle est le reflet d'une beauté de l'âme : cf. trois fragments d'un de ses traités perdus, Ὑπὲρ κάλλους, conservés par Stobée (éd. Bernardakis, t. 7, p. 136-137). Faut-il penser que Plutarque oppose ici Δύσπαρι (parce que Pâris n'a que la beauté) à Ἕκτωρ (qu'on n'insulte pas parce qu'il a d'autres qualités)? Dans ce cas, il modifie le sens que cette interpellation a dans l'*Iliade*.
6. Vocabulaire stoïcien (comme plus loin, 36 D : τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) opposant les biens « extérieurs », qui ne dépendent pas de nous (« fortuita », dit Sénèque, *Ad Luc.*, 87, 12), à la vertu (cf. Arnim, *S. V. F.*, t. IV, p. 53, s. u. ἐφ' ἡμῖν). Mais l'idée est platonicienne : seul le philosophe possède une vraie supériorité, celle de la morale issue de sa connaissance du vrai.
7. Plutarque avait composé un traité *Contre les forces du corps* (éd. Bernardakis, t. 7, p. 129).
8. Β 173, λ 473.

Page 141.

3. Les nobles perses coupables d'une faute subissaient ce genre de châtiment. Cf. Plutarque, *De sera...*, 565 A, et *Reg. et imp. apopht.*, « Artaxerxes », 173 D, et Dion Chrysostome, 37, 45.
4. Ni Socrate, ni Diogène, ni Cinésias ne sont des hommes d'État, mais ils sont πολιτικοί comme plus haut Achille était ἰατρικός : ils ont connaissance de la science politique.

Page 142.

2. Ε 428-429.
3. Λ 543. Cf. ci-dessus 24 C.
4. Hésiode, *T. J.*, 40.
5. Id., *ibid.*, 266.
6. Platon, *Gorgias*, 469 b, 473 a, 527 c. Pour la *Rép.*, on peut dire que tout l'ouvrage est la réfutation de l'opinion rappelée par Glaucon en 358 e.
7. Eschyle, fr. 352 Radt.

Page 143.

6. Euripide, fr. 960 Nauck, mais le texte de ces deux vers est très incertain : les leçons des manuscrits (voir app. crit.) sont incompréhensibles, et le libellé que nous adoptons après les éditeurs les plus récents (Paton, Valgiglio) dérive du texte donné par Pap. Oxyr., IX, 1912, n° 1176, fr. 28, col. 2, p. 143 : τί μάταν βροτοὶ δ[ὲ] πολλ[ὰ π]έπασθε πλο[ύτ]ῳ τε δοκε[ῖτ'] ἀρετὰν [κατε]ργάσεσθαι. Il est donc vraisemblable que Plutarque ne donne pas ici une citation textuelle. Il en résulte que l'on peut garder des doutes sur le sens des mots ἐσθλοῖς et καθήσεσθε ainsi que sur la liaison entre les cinq derniers mots de la citation et ceux qui précèdent (d'où les points de suspension).

Page 144.

1. Les récits que les nourrices et les mères contaient aux tout jeunes enfants venaient naturellement du fond des âges et ne reflétaient en rien les idées philosophiques nouvelles. Aussi Platon aurait-il voulu les remplacer par des fables plus conformes à ces idées (*Rép.*, 377 c) ; Plutarque, plus réaliste, n'envisage même pas la possibilité d'une réforme aussi difficile, et se borne à appliquer des remèdes après coup.

2. D. Babut (*Plutarque et le Stoïcisme*, p. 89) estime que l'idée de cette corruption par des causes purement extérieures est conforme au « dogme stoïcien de la διαστροφή ». Mais cf. *ibid.*, p. 91.

3. Euripide, *Cresphonte*, fr. 449, v. 2-4 Nauck.

4. Dans *De Stoïc. rep.*, 1043 E, Plutarque précise que Chrysippe admirait particulièrement ces deux vers et les citait très souvent ; ils expriment évidemment un idéal de vie conforme à la nature, condition du bonheur selon les Stoïciens.

Page 145.

1. Puisque les quatre citations de tragédies expriment les mêmes idées que les citations de philosophes données ensuite, Plutarque ne veut pas dire ici que les Barbares acceptent facilement de vivre sous l'autorité de tyrans parce qu'ils ont des âmes d'esclaves (idée couramment exprimée dans la littérature grecque), mais qu'il faut être un Barbare pour désirer subir la condition malheureuse qui est le sort inévitable des tyrans (autre thème habituel des écrivains grecs, et auquel Plutarque a déjà fait allusion plus haut : voir p. 115, note 8). Il ne nous est pas possible de savoir ce que voulait réellement dire l'auteur de ce vers pour lequel ce passage est notre seule source.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN AVRIL 1987
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE DAUPELEY-GOUVERNEUR
A NOGENT-LE-ROTROU

4797 - 4 - 1987
Dépot légal :
éditeur, n° 2566
impr., 2e trim. 1987. — 2088